المعهد العالمي للفكر الإسلامي
و
دار البشير للنشر والتوزيع

دار البشير للنشر والتوزيع

سلسلة المنهجية الإسلامية (١١)

ظاهرية ابن حزم الأندلسي

«نظرية المعرفة ومناهج البحث»

أنور خالد الزعبي

عمان: ربيع الأول ١٤١٧هـ (آب ١٩٩٦م)

أنور خالد الزعبي

* من مواليد خرجا في محافظة إربد شمال المملكة الأردنية الهاشمية عام١٩٤٤م.
* حصل على ليسانس الفلسفة وعلم النفس من جامعة بيروت العربية عام١٩٧٣م، ودبلوم الدراسات العليا في الفلسفة من الجامعة الأردنية عام١٩٩٢م.
* حصل على الماجستير في الفلسفة من الجامعة الأردنية عام١٩٩٤م. وكانت أطروحته بعنوان «ظاهرية ابن حزم، نظرية المعرفة ومناهج البحث»
* أعد حديثاً أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة بعنوان «صوفية الغزالي، نظرية المعرفة ومناهج البحث، قدمها إلى جامعة محمد الخامس في المملكة المغربية.
* يعمل في وزارة الثقافة الأردنية منذ١٩٩٣م ويشغل فيها حالياً موقع مدير التبادل الثقافي وعضو هيئة تحرير مجلة أفكار التي تصدرها الوزارة.
* إضافة إلى عمله الرسمي في وزارة الثقافة له نشاطات تطوعية متنوعة من بينها:
  - رئيس الجمعية الفلسفية الأردنية.
  - عضو اتحاد الكتاب الأردنيين.
* يكتب في الصحف والدوريات الأردنية والعربية في موضوعات الفلسفة والأدب والفن...
* من مؤلفاته
  - مقدمة في الفلسفة والحياة.
  - في تحليل المفاهيم (مجموعة مقالات).
  - ظاهرية ابن حزم «نظرية المعرفة ومناهج البحث»
* عنوانه ص.ب ٩٦٢١٣٧ عمان ١١١٩٦ الأردن.

ظاهرية
ابن حزم الاندلسي

جميع الحقوق محفوظة

١٤١٧هـ/١٩٩٦م

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
مكتب الأردن
ص.ب ٩٤٨٩ عمان ١١١٩١
هاتف ٦٣٩٩٩٢-٦-٩٦٢ فاكس ٦١١٤٢٠-٦-٩٦٢

رقم الايداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(١٩٩٥/٥/٥٠٢)

رقم التصنيف :	٤٢ ر١٠٠
المؤلف ومن هو في حكمه :	أنور خالد قسيم الزعبي
عنوان المصنف :	ظاهرية ابن حزم الأندلسي «نظرية المعرفة ومناهج البحث»
رؤوس الموضوعات :	١- مناهج البحث ٢- فلسفة ابن حزم الأندلسي
رقم الايداع :	(١٩٩٥/٥/٥٠٢)
الملاحظات :	عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي

* تم اعداد بيانات الفهرسة الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

ظاهرية ابن حزم الأندلسي

«نظرية المعرفة ومناهج البحث»

أنور خالد الزعبي

١٤١٧هـ / ١٩٩٦م
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
المملكة الأردنية الهاشمية – عمان

إهداء

لمن أهدي هذه الدراسة عن ابن حزم، وهو القائل: «نحن في ميدان النظر وحمل الأقوال على السير، بالبراهين، فسنزيف الباطل والدعاوى التي لا دليل عليها، حيثما كانت وبيد من كانت، ويلوح الحق ثابتاً، حيثما كان وبيد من كان، ولا حول ولا قوة إلا بالله»!..

إذاً فإنني أتوجّه إلى الله تعالى بالرضى والقبول.

أنور الزعبي

الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين

وقل رب زدني علماً

بسم الله الرحمن الرحيم

ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾
ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ
مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾

(العلق : ١ـ ٥)

وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا
وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾

(النحل : ٧٨)

المحتويات

تقديم ٣

تصدير ١٣

تمهيد ١٩

الفصل الأول: ابن حزم والبحث عن اليقين ٣١

١ . سيرة ابن حزم ٣٣

٢ . الطريق إلى اليقين ٣٩

٣ . نقد الدعاوي المعرفية ٤٥

الفصل الثاني: أصول ظاهرية ابن حزم ٤٧

١ . تقنين النظرة العقلية ٥٢

٢ . رفض فكرة الجوهر ٥٥

٣ . تبني النظرة الأسمية ٥٧

٤ . النزعة النقدية التحليلية ٥٨

أ) الوجه الواقعي ٥٩

ب) الوجه التصوري ٦٠

ج) الوجه اللغوي ٦٠

د) الوجه النص ٦٠

٥ . المقدمات اليقينية الضرورة ٦٢

مفهوم الضرورة ٦٩

مناهج البحث ٦٧

الفصل الثالث: منهج التحليل الظاهري ٧٣

١ . الانعكاس على النفس ٧٥

٢ . العيان الداخلي وبيان قوى النفس ٧٦

٣ . العقل العملي ٧٩

٤ . اعتماد قاعدة الثابت المطرد في تحليل الخبرة ٨١
٥ . الأوائل الحسيّة والعقلية ٨٤

الفصل الرابع: المنهج التجريبي عند ابن حزم ٨٩
١ . المشاهدات والتجارب ٩١
٢ . مشكلة الاستقراء ٩٥
٣ . مشكلة العليه ١٠٠

الفصل الخامس: المنهج التاريخي عند ابن حزم ١٠٣
١ . نقد المقدمات الاخبارية ١٠٥
٢ . نقل الكافة والتواتر ١٠٨
٣ . خبر الواحد (دعاوي الرسل) ١١٠
٤ . نقد التاريخ ١١١

الفصل السادس: تحليل اللغة عند ابن حزم ١١٣
١ . اللغة عند ابن حزم ١١٥
٢ . اللغة والمعنى ١١٧
٣ . رفض القياس والتعليل في اللغة ١٢٠
٤ . التأويل اللغوي ١٢١

الفصل السابع: المنهج الأصولي عند ابن حزم ١٢٧
من المعقول إلى المنقول ١٢٩
١ . دليل العليه أو (المؤثر) ١٣١
٢ . دليل تناهي الوجود ١٣١
٣ . دليل النبوة (التؤثر والمعجز) ١٣٥
٤ . أقسام الأصول ١٤٠
٥ . الدليل وأقسامه ١٤٢

الخاتمة ١٥٣

المصادر والمراجع ١٥٩

تقديم

حين لجأ علماؤنا الأقدمون إلى تدوين معارف الأمة التي تكونت حول النص «القرآن المجيد»، ثم «السُّنّة النبويّة»، شاعت مقولات وأفكار كثيرة منها تلك الأفكار التي كانت سائدة في بيئة الصدر الأول، في مكة المكرمة المحرّمة وفي المدنية المنورة قبل بدء الوحي وأثناء المراحل الأولى منه، والتي كان لبعضها أثر في فهم النص ظهر في التفسير خاصة وفي التاريخ، واندلاح منهما إلى جملة أخرى من معارفنا حتى اختلط بها.

وقد استطاع علماء الأمة الذين أنار الله بصائرهم تمييز كثير من تلك المقولات بعد رصدها والكشف عنها، وتسليط الأضواء عليها باعتبارها قضايا دخيلة يجب ميزها، وفصلها عن المعرفة المقبولة التي لا مانع أن تشق طريقها إلى عقول المسلمين وقلوبهم. وقد عُرفتْ في تراثنا دراسات نقدية بعضها قد تجاوز بعض قدرات مدارس النقد المعاصرة، ومن خلال تلك الجهود النقديّة أمكن وضع قواعد كثيرة لمعرفة الإسرائيليّات، والموضوعات، وكثير من الفكر الدخيل، وكثير من عناصر الثقافة الشفويّة التي كانت سائدة في مهبط الوحي. كما تم تصحيح كثير من المصطلحات والمفاهيم وتقنين استعمالها، وضبط دلالاتها، وتحديد مقاصدها بحيث تنضبط أدوات ووسائل الفتوى والحكم والقضاء بعد ذلك، وفقاً لضوابط وقواعد كليّة يلتزم الجميع بها دون تمييز.

ولعل من أخطر الأفكار وأبعدها أثراً في «الشخصيّة الإسلاميّة» بشقيها العقلي والنفسي، تلك الفكرة القائلة: «بأن النصوص متناهية، والوقائع الحياتيّة غير متناهيّة»؛ برزت هذه المقولة على ألسنة المتقدمين، وفي كتاباتهم لتسويغ فكرة اتخاذ «القياس» دليلاً تُربّع به الأدلة الشرعيّة، التي صارت فيما بعد الكتاب والسُّنّة وإجماع الصحابة رضي الله عنهم، ولم تكن في عصر النبيّ ﷺ إلا القرآن باعتباره المصدر المنشيء، والدليل الشرعي الوحيد الذي يستقل بإنشاء الأحكام، كما يستقل بإنشاء المعتقدات والأفكار والتصورات، والسّنّة باعتبارها المصدر الوحيد الذي يُقبل بيانه للقرآن على سبيل الإلزام. ثم أضيف الإجماع،

إجماع الصحابة عن دليل من الكتاب والسنّة. ثم أُردف الإجماع بالقياس تلبية للحاجات الفقهيّة المتجددة. ثم جرى توكيد أنّ الأدلة الشرعيّة –المتفق عليها– (أي في الدائرة السُنّية هي هذه الأربعة: الكتب والسنّة والإجماع والقياس).

وقد أكدّ الإمام الشافعي –رحمه الله– ذلك وبلوره وأوضحه في رسالته الأصوليّة – التي استطاعت أن تسيطر وتهيمن بأفكارها على الساحة العقليّة الإسلاميّة وميادينها الفكريّة، مدة لا تقلّ عن ثلاثة قرون بعد تأليفها. كما أُلفّ حولها مؤيداً ومعارضاً وشارحاً وناقلاً ومفرّعاً ما قدّر بخمسة آلاف دراسة أصوليّة، حتى نهاية القرن الخامس الهجريّ. وقد عكست تلك القواعد الأصوليّة صورة ذلك الصراع المبكر بين «طرفيّ أولي الأمر في الأمة: العلماء والحكام». وبدت في تلك القواعد رغبة القيادات العلميّة للأمة في ضبط وتقييد وتحديد السبل أمام الحكام للحيلولة بينهم وبين التفلت من سلطة «النص الشرعيّ» وسلطانه، الذي أُسّس له علم مشتمل على القواعد والقوانين الكفيلة بضبط طرق فهم النص وتأويله وتفسيره، ضبطاً لغوياً لا يتفاوت الناس فيه، ومنطقياً يضيق نسبة التفاوت فيه ضيقاً شديداً، ذلك هو علم «أصول الفقه ومن خلال الاتفاق على الأخذ «بفكرة التعليل» تعليل الأحكام الشرعيّة والقول بالقياس، قياس الغائب على الشاهد، أو الفرع على الأصل، فبرز المنطق الأصولي وتبلور واتضحت معالمه. ثم زاد الإمام الشافعي في ضبط الأمور، وتحديدها إلى حد كبير بدليل «الاجتهاد»، لكنه حدّد الاجتهاد وبلغ به مستوى التطبيق حين حصر «الاجتهاد» في القياس وحده، ليقطع الطريق على أولئك الذين قد يكون من بين أهدافهم «في التوسع في الاختيارات والتأويلات، وتجاوز الضوابط» التوسيع على السلطان. لكن هذا الجانب مهما تكن أهميته، لا ينفي عن تلك القواعد الأصوليّة الصفة المنهجيّة، ولا يخرجها من دائرة العمل المنهجي بمعناه الدقيق بقطع النظر عن تلك الأسباب أو الفوائد أو الأعراض الجانبيّة، التي قد دفعت البعض لتوهم أنّ علم الأصول قد أخرجته تلك الأغراض المحتملة من الدائرة المنهجيّة إلى الصفة «الأيديولوجيّة» أمثال السادة: حسن حنفي والجابري وأركون ومن نحا نحوهم.

أما «الظاهريّة» بدءاً بداود بن علي ومروراً بابن حزم، فقد كان لهم منهج آخر في التعامل مع «النص»، بُنيت وأرسيت دعائمه على الإيمان بأنّ «النص» كان لمواجهة الوقائع

مهما تعددت وكثرت، ولتبلغ الوقائع ما تشاء فإنّ «النص قادر على شمولها بأحكامه، دون حاجة إلى القياس: فالقرآن المجيد نص مطلق، ووقائع الحياة ونوازلها أمور نسبيّة، والنص المطلق قادر على الهيمنة على الحوادث النسبيّة إذا عرف المجتهد كيف يتعامل معه، واستطاع بلوغ المنهج السليم في التعامل مع النص. فسلك الظاهريّة مسلك «التجريد»؛ أي تجريد النص وتحويله إلى قاعدة كليّة يمكن أن تشتمل على ما لا يتناهى من الوقائع. فالمجتهد –في نظر الظاهريّة– يمكن أن يصل إلى الحكم على كل ما يخامر العقل بالتحريم من النص القرآني دون حاجة إلى القياس، وذلك إذا أدرك أنّ قول الله تعالى: ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾(المائدة: ٩٠)، يمكن أن تجرد منه قاعدة: «كل مسكر حرام» و«كل ميسر حرام»، وبالتالي فأيّة أنواع تبتكر أو تستحدث من المسكرات نستطيع أن ندرك حرمتها من النص ذاته، دون حاجة إلى أن نجعل ما ورد ذكره في النص أصلاً، وما لم يرد ذكره مما وجدت العلة فيه فرعاً، ونجمع بينهما بالعلة، ثم نشرك بينهما في الحكم.

وحين استعرض ابن حزم أدلة القائلين بالقياس وأمثلتهم، وقف عند كل دليل من أدلتهم، وناقش كل مثال، وحين وصل إلى استدلالهم بقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾(الإسراء:٢٣)، وهي الآية التي استشهدوا فيها مثالاً للقياس الجليّ، ولتحريم سائر أنواع الأذى، باعتبار أنّ التأفف الوارد في النص من أدنى أنواع الإيذاء، فذكر في النص لينبّه على ما سواه. وقد أجاب ابن حزم بقوله: «أما قول الله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ فلو لم يرد غير هذه اللفظة لما كان فيها تحريم ضربهما ولا قتلهما، ولما كان فيها إلا تحريم قول «أف» فقط، ولكن لما قال الله تعالى –في الآية نفسها: ﴿وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر إحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريما، وأخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا﴾(الإسراء: ٢٣-٢٤). اقتضت هذه الألفاظ من الإحسان والقول الكريم وخفض الجناح والذل والرحمة لهما، والمنع من انتهارهما، وأوجبت أن يؤتى إليهما كل بر وكل خير وكل رفق. فبهذه الألفاظ وبالأحاديث الواردة في ذلك وجب بر الوالدين بكل وجه وبكل معنى، والمنع من كل ضرر وعقوق بأي وجه كان، لا بالنهي عن قول «أف»... «ولو كان النهي عن قول «أف» مغنياً عما سواه من وجوه الأذى –لما كان لذكر الله تعالى في الآية نفسها– مع النهي عن قول

«أف» والنهي عن النهر والأمر بالإحسان، وخفض الجناح والذلّ لهما معنى... ثم قال أبومحمد بن حزم: «فصح ضرورة أن لكل لفظة في الآية معنى غير معنى سائر ألفاظها». ثم هاجم الآخرين قائلاً: «ولكنهم جَرَوْا على عادة لهم ذميمة من الاقتصار على بعض الآية والإضراب عن سائرها تمويهاً على من اغترّ بهم...»أ.هـ. الإحكام في أصول الأحكام (٧/ ٥٧-٥٨).

ويشرح أبو محمد بعد ذلك نظرية أهل الظاهر المعرفيّة في هذا بقوله: «... إنّ المرجوع إليه في كل ما جرى هذا المجرى نصوص أُخَر، أو إجماع متيقن أو ضرورة المشاهدة بالحواس والعقل فقط، فإن لم نجد نصاً ولا إجماعاً، ولا ضرورة (أي: بداهة) اقتصرنا على ما جاء به النص، ووقفنا حيث وقفـ ولا مزيد». ثم يشير أبو محمد إلى نقطة هامة جداً، وهي وحدة القرآن المجيد البنائيّة، ووحدة السُّنّة النبويّة المطهرة البنائيّة كذلك، فيقول: «... وإلا فإنّ ذكره -تعالى- لما ذكر من هذه المقادير وهذه الأحوال في هذه الآيات كذكره تعالى أخبار بعض الأنبياء عليهم السلام في مكان، وذكره تعالى لهم في مكان آخر بأكمل مما ذكرهم به في غيره، ولا يسأل عما يفعل» أ.هـ. الإحكام في أصول الأحكام (٧/ ٦٢).

ثم يشير إلى «لغة النص» وأهميتها في المجال المعرفي حين يعالج ما ذهب إليه الآخرون من تحريم جميع أنواع الانتفاع بالمال الحرام قياساً على « الأكل الممنوع في قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ فيبين أنّ تحريم أنواع الانتفاع الأخرى مستفاد من آياتٍ أُخَر، ومن خطبة حجة الوداع وأحاديث أُخَر. ثم تجاوز ذلك وقال -على سبيل التنزل: «... وحتى لو لم يرد نص جلي في تحريم الأموال جملة لكان الإجماع على تحريمها كافياً، وبعلمنا -حينئذ- أنّ اسم «الأكل» موضوع على الأخذ، منقول عن موضوعه المختص له في اللغة، كما تقول العرب: «أكلتنا السنة» أي: أفنت أموالنا، وكما قال الشاعر: «فإنّ قومي لم تأكلهم الضبع» أي: لهم تفنهم. فلغة النص ليست كأية لغة أخرى فإن لغة المتكلم من البشر تحيط بها قرائن كثيرة من كونه يتكلم جاداً أو هازلاً، عامداً قاصداً لما يريد أو غير قاصد. أما لغة النص فينبغي أن تكتشف معانيها من خلال قوانين وقواعد وعلاقات لغة النص ذاتها (المصدر نفسه ٦٢-٦٣). ويعزز نظريته في تفرد لغة النص عن لغة البشر العاديين في

ص(٧١) حين يرد على المحتجين عليه بتحريم الجدات وبنات الأبناء بقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم﴾؛ قالوا: فأدخلتم بنات البنين وإن نزلن، وبنات البنات وإن نزلن، والجدات وإن علون...الخ. قالوا: وهذا قياس. فرد ابن حزم بقوله: «هذه دعوى فاسدة؛ أي أن الظاهريّة لم يحرموا المذكورات بمقتضى القياس، بل بالنص الجليّ؛ قال: «... فإنه يقع عليهن -في اللغة- بنص القرآن اسم البنين والبنات وإن نزلن قال تعالى: ﴿يا بني آدم...﴾ (الأعراف: ٢٦، ٢٧، ٣١). فجعلنا بنين له وبنوا البنين بنون بالنص؛ والجد والجدة -وإن بعدا- فاسم الأب والأم يقع عليهما، كما قال تعالى: ﴿كما أخرج أبويكم من الجنة﴾ (الأعراف:٢٧) يعني آدم وحواء.

ويعزز منهجه ونظرته في «لغة النص» حين يناقش اسعدلال القائلين بحجيّة القياس بقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾(الحشر:٢)، وكيف اعتبروا الأمر بالاعتبار شاملاً للأمر بالقياس باعتبار القياس عبوراً بحكم الأصل إلى حكم الفرع. فيقول أبومحمد: «... وهذا تمويه ضعيف وحيلة واهية، وقد قال تعالى: ﴿إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى، أم للإنسان ما تمنى﴾ قال: «فأبطل الله كل تسمية إلا تسمية قام بصحتها برهان، إما من لغة مسموعة من أهل اللسان، وإما منصوصة في القرآن وكلام النبيﷺ، وما عدا ذلك فباطل» (المصدر نفسه ٧٥). ثم يعزز منهجه في فهم اللغة فيقول: «والتسمية -في اللغة والكلام المستعمل بيننا كله لا تخلو من وجهين لا ثالث لهما: أحدهما اسم سُمع من العرب... والقسم الثاني اسم شرعي أوقعه الله تعالى ورسوله ﷺ على بعض أحكام الشريعة كالصلاة والزكاة والإيمان والكفر والنفاق وما أشبه ذلك... فهذان القسمان لازمان لكل متكلم بهذه اللغة ولكل مسلم». ثم قال: «وأما الأسماء التي يتفق عليها أقوام من الناس للتفاهم في مرادهم فذلك لهم مباح بإجماع، إلا أنهم ليس لهم أن يلبسوا بذلك على الناس» (المصدر نفسه: ٨٠). فاللغة عند ابن حزم تعبير عن نظام فكري كامل لابد من ضبط دلالاتها وقواعدها بكل الضوابط المنهجيّة الكفيلة بصيانة الذهن عن الخطأ في الفهم.

إنّ الظاهريّة وخاصة ابن حزم قد أرادوا قطع الطريق على أية محاولة للتلاعب بأية مفاهيم من أجل التفلت من سلطان النص (الكتاب)، ثم بيانه من السنة، وإحاطة هذا النص

بسياج من الضمانات اللغويّة والمنطقيّة. وليبدو لك واضحاً تكامل «النظرية الحزمية» فإنّه يعود إلى السنة نفسها، فيقرر أن الحديث الموقوف والمرسل لا يحتج بهما، كما لا يحتج بقول الصحابي، فالعبرة بروايته لا برأيه، ولا بإجماع جماعة محدودة. ولم يكن الظاهرية في موقفهم هذا ضد «العقل ودلائل العقول» كما قد يتوهم البعض، فللدلائل العقول – عندهم– مكانتُها وموضعُها وميادين عملها، بل كانوا يهدفون إلى تحديد مصادر «الشرعيّة والتشريع» في غاية الدقة، وضبط المفاهيم بحيث لا تتاح فرصة لسلطان جائر أو فقيه بائر أن ينفذ إلى رقاب المسلمين بسلطان الشرع؛ فبعد أن أسقطوا كثيراً مما اعتبر أدلة شرعيّة كالقياس والاستحسان والرأي ونحوها، شجبوا التقليد بشدة، وعملوا على ضبط مفهوم «الاجماع» وربطه بمستند من النص ولا بدّ. ولولا الخشية من أن تطول هذه المقدمة، وتخرج عن دائرة التقديم إلى دائرة البحث المستقل لا ستطردنا في بيان «نظرية المعرفة لدى الظاهريّة»، هذه النظريّة التي لو قدر لها الذيوع والانتشار بالقدر الذي ذاعت وانتشرت به النظريات الأخرى لربما تغير الكثير من أحوال الأمة، أو لربما لم تبلغ من دركات التدهور المدى الذي بلغته اليوم.

إنّ محاصرة هذا المذهب والتضييق عليه، والحد من انتشاره، كانت له آثار سلبيّة على الساحة الفكريّة لا مجال لبسطها. لكن ما أود التأكيد عليه في هذه المقدمة أن عدم انتشار مذهب، ليس دليلاً على ضعفه أو عدم صحته، أو عدم سلامة قواعده، بقدر ما هو دليل على أنّه لم يحظَ بدعم جهات سياسيّة وتبنّيها، كما حظيت مذاهب أخرى بذلك فانتشرت؛ أو لأنّه لم تكن له أوقاف كافية لا يجاد مدارس تستدعي إقبال العلماء والطلاب على تبنّيه وتعلمه وتعليمه.

إنّ الكتاب الذي نقدمه كتاب له أهميته من حيث كونه محاولة جادة للكشف عن «نظرية المعرفة ومناهج البحث» عند ابن حزم. والمعهد العالمي للفكر الإسلامي إذ يقدمها للقراء فإنّه يأمل أن تكون فاتحة لدراسات متعمقة منهجيّة ومعرفيّة لهذا المذهب ولأبرز رجاله، ومعرفة آثار هذا الاتجاه في تاريخنا الفكري، وايضاح وبيان الفروق بينه وبين غيره من المذاهب، وخاصة «المذاهب السلفيّة».

والكتاب رسالة «ماجستير» في الفلسفة، قدمت إلى الجامعة الأردنية. وقد قسمت مادته إلى مقدمة وسبعة فصول وخاتمة، بالإضافة إلى تصدير في البداية وقائمة بالمصادر والمراجع في النهاية.

وميدان البحث في هذا الكتاب -كما أبرز عنوانه الفرعي- نظرية المعرفة ومناهج البحث، وهما ينتميان إلى أحد الميادين الرئيسية في الفلسفة.

وقد أشار الباحث في المقدمة إلى حاجة الدراسات التراثيّة إلى الاهتمام بمناهج العلماء والمفكرين، بعد أن انشغلت أعمال البحث فترة طويلة في نشر التراث وتحقيقه. كما أشار إلى بعض أوجه القصور في الدراسات التي تناولت ابن حزم الاندلسي، مما سوّغ إجراء هذه الدراسة، لبيان طبيعة المنهج الظاهري عند ابن حزم وكشف خصوصيته، وللوقوف على مناهج البحث التي استعملها في بناء ظاهريته وتسويغها.

تعرض الفصل الأول من الدراسة لسيرة ابن حزم، وبيّن أن منعطفات هذه السيرة كانت متصلة بنفسيته وعقليته الاستقلالية وروحه الإصلاحيّة. واهتم الفصل الثاني ببيان أصول ظاهريةّ بن حزم وصلتها بأصول غيره من المفكرين، مما يكشف عن عمق فهم ابن حزم وإحاطته بجهود سابقيه، وقدرته التحليلية النقدية التي مكنته من صياغة منهجيته الخاصة به.

وبيّن الفصل الثالث منهج التحليل الظاهري ومعالم هذا المنهج عند ابن حزم، حيث وضح ابن حزم طبيعة الوعي الإنساني ومتطلباته ومستوياته، ومكّنه ذلك من وضع المقدمات الأوليّة (الحسية والعقلية) التي تصلح أساساً لبناء الحقائق، وبين الباحث في هذا الفصل كيف أن منهجية ابن حزم تبدو وكأنها محاولة لجعل الفلسفة عِلْماً.

وتناول الفصل الرابع المنهج التجريبي عند ابن حزم، حيث بين الباحث أن الاتجاه التجريبي عند ابن حزم جزء من ظاهريته، لأنه اعتمد على المشاهدات والتجارب في انتاج مقدمات حقه متسقة مع الدلائل الحسيّة والعقليّة. كما تضمن الفصل كشفاً عن مدى وعي ابن حزم على مشكلات الاستقراء والعليّة، ودعاوى السحر والشعوذة، وقدرته على التمييز بين الرؤية المنهجية الدقيقة لكل من الطبيعة والشريعة.

وفي الفصل الخامس تناول الباحث المنهج التاريخي عند ابن حزم، مبيّناً طريقة ابن حزم في فهم الخبر والتاريخ وفي اتباع خطوات نقديّة منهجيّة لصياغة مقدمات استدلاليّة إلى جانب المقدمات التجريبيّة والأوليّة، تقوده في عمله هذا نظرة مرجعية تحليليّة إلى الوجود باعتباره نظاماً تكاملياً بوجوهه الأربعة: الواقعي والتصوري واللغوي والنصّي.

وجاء الفصل السادس بعنوان تحليل اللغة عند ابن حزم، ليبين كيف استعمل ابن حزم التحليل اللغوي المنطقي، باعتبار ذلك جزءاً من رؤيته النقدية الشمولية في المعرفة، وكيف طبق هذا التحليل في رفض التأويل والتعليل والقياس في اللغة، ومن ثم كيف أعمل تأويله الظاهري في النصوص الدينيّة.

أما الفصل السابع والأخير في هذه الدراسة فقد جاء بعنوان «المنهج الأصولي عند ابن حزم»، وقد بين الباحث في هذا الفصل أنّ ابن حزم قد حصر الشريعة بالقرآن والسنّة، ثم إجماع الصحابة. أما الاجتهاد فيقتصر على الدليل. والشريعة على هذا الأساس لا تتجاوز ثلاثة أقسام: قسم يطابق المعقول مباشرة ولا يعارضه على ظاهر الأمر من غير دليل، وقسم آخر يطابق المعقول بعد تأويله بالدليل المنضبط، وقسم موقوف لأنه من علم الغيب الذي يتجاوز ما للعقل من قدرة. ويستطرد الفصل في بيان كيف يفهم ابن حزم الدليل، لينفي في النهاية أي تعارض أو تناقض بين العقل والنقل. وبيان أنّ الأصول الفقهيّة التي اعتمدتها المذاهب الأخرى من رأي وقياس واستحسان وتأويل وغيرها، لا تتفق مع معايير العقلانيّة التي حددها ابن حزم فضلاً عن تعارضها مع نصوص الشريعة.

وخلص الباحث في خاتمة الدراسة إلى ملاحظة مسارات التحليل والنظر العقلي عند ابن حزم لكل من المعقول والمنقول وفق منهج فريد له قواعده ومصطلحاته، وبيان ما نجح فيه وما يحتاج إلى نظر.

والباحث قد استوعب الكثير مما كُتب عن ابن حزم، ودرس مؤلفات ابن حزم نفسها، ورصد وجمع منها المؤشرات المنهجيّة، واستشهد بنصوص مختارة منها على ما وصل إليه، مقتصراً على عناصر المنهج، ومعرضاً عن تفاصيل ما اتفق فيه ابن حزم مع غيره من علماء الأمة، أو ما اختلف فيه معهم في مسائل الفقه وفروعه، باعتبار أن كل هذه التفاصيل هي انعكاس للمنهج ونتيجة من نتائجه.

ويكشف تنظيم الدراسة أوتسلسل عناصرها، وتوازنها، عن قدرة ملحوظة لدى الباحث في التركيز على أهداف بحثه، وعن استيعاب ملحوظ أيضاً لموضوعات الفكر الفلسفي ومصطلحاته في سياقاتها التاريخيّة والمعاصرة. كما تكشف لغة الباحث في هذه الدراسة عن درجة عالية من الوضوح والتركيز في أفكاره، وقدرة متميزة في التعبير اللغوي البسيط والمباشر عن هذه الأفكار. وهذا أمر ليس سهلاً عند تناول موضوعات من مثل موضوع هذه الدراسة.

وبذلك جاءت هذه الدراسة متماسكة في بنيتها، متسقة في منهجيتها، وتمثل جهداً متميزاً في الكشف عن تفكير منهجي وعلم متميز عند عالم من علماء الأمة. والدراسة تصلح أنموذجاً لما يلزم القيام به من دراسات مماثلة لغيره من العلماء، وبخاصة ممن كانت لهم في التاريخ الإسلامي آثار ملحوظة وإسهامات متميزة في معالم الفكر الإسلامي واتجاهاته.

ولعل فرصة أخرى تواتي الباحث الفاضل للكشف عن جذور «إسلامية المعرفة في فكر ابن حزم»، وتطوير بحثه في نظريّته في المعرفة والأسس المنهجيّة لديه.

نسأل الله -تعالى- أن يوفق الباحث لمواصلة البحث العلمي الجاد في الكشف عن الجوانب المعرفيّة في تراثنا الثري، لتتم حالة التواصل الإيجابي إن شاء الله بين الأصالة والمعاصرة، وبين الماضي والحاضر. والله ولي التوفيق.

أ.د. طه جابر العلواني

رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي

صفر ١٤١٧هـ الموافق يوليو ١٩٩٦م

تصدير

طالما حلمت، كطالب معرفة، ومتلهّف يقين، يقضّ مضجعه الحنين إلى بصيص أمل، أن أصل إلى غاية المرام ومنتهى الإفاضة، إلى اعتقاد أكيد أكيد.. تهدىء فيه النفس من روعها، ويسكّن فيه الخاطر من اضطرامه، ولكن هيهات هيهات.. فأين أنا من ذلك ودونه خرط القتاد!

إنه لأمر ليس بيسير أن يتحقق، وليس بسهل أن يدرك، وإنما بحسب المرء أن يضرب فيه بنصيب، وأن يحاول ويحاول.. وما أظن أنه بواصل.. على أن قرب الدار خير من البعد.

وهكذا يسير في درب الحقيقة من يسير، ويستمر من يستمر.. ورب سالك ناشط قطع من الطريق بعضه وآخر يوغل ويوغل.. فلا يكاد يبلغ مستقر نوى. وقد أخذ منه الكدّ مأخذه، وشارف مجهوده على نفاد.

إن درب الحقيقة لا نهائي.. ولا بد لسالكه أن يكدح ليجتاز بعض حواجزه، وأن يجهد ليواكب بعض شواخصه، حتى إذا استأنس، لبعض وقت أو مسافة، رفقة أو صحبة، مما يغذ السير فيها مسافر أو أكثر، قصرت الصحبة أم طالت، ربما لاح له مفترق طرق لا بد عنده من استمرار الرفقة أو الفراق.

وقد تقود المقادير السائر أحياناً إلى أمرٍ مفاجىء، لم تهيّء له النفس أسبابه، فتلحظ، وهي تضرب في مفازاتها، ما تستريح إليه، وتأنس به، فتدلف إليه مشدودة، حائرة وادعة، لا تكاد تلتقط أنفاسها، لما يبعثه الموقف من دهشة وإعجاب، وتلذذ واستطراب، ففي أتون الهاجرة تلوح الواحة الغناء أحياناً..

ذلك هو حالي سائراً في درب المعرفة، أرقاً، قلقاً، إذْ أعثر بدوح ابن حزم، أخيراً وليس آخراً... فأدلف إلى فنائه الرحيب، لأتفيأ ظلاله، وأنهل من معينه، فتطيب لي الإقامة، ولا أخالني إلا ضيفاً على الرحب والسعة، في دوح موفور القرى عند أكرم مضيف، مستأنساً صحبة، أكرِمْ بها من صحبة، ورفقة، أعظم بها من رفقة.

لقد خضت، فيما سلف من مشواري، تجربة صعبة، وفقني الله فيها إلى تدوين ما أتبنى من موقف فلسفي، أودعته مخطوطات لي ثلاثاً.. لم يكن اهتمامي بنشرها ملحاً، وإن كان عزمي على نشرها قائماً حين يتيسّر لي الأمر وتواتي الظروف.

بيد أنني حين دلفت إلى دوح ابن حزم، ووجدتني كفراشة تحلّق في فنائه، وكنحلة تشفّ من رحيقه، ارتأيت أنه من الأليق أن أوجّه اهتمامي للعناية بفكره، في هذه المرحلة من مشواري، يغريني ما فيه من أصالة وعمق، لا سيما، وقد حسبت أن بعض ما كتبته، في أكثر من جانب منه، أقرب إلى ابن حزم وألصق به، فكان هذا القرى مما حوته هذه الدراسة التي بين يديك عزيزي القارىء.

وماذا أقول عن ابن حزم!.. أأقول إنه فقيه فذّ، أقلق مللاً وأهواء ونحلاً ما زال أي منها يحاول أن يتخطّى نقوده فلا يفلح!.. أم أقول إنه عالم كبير كان رائداً لكثير من الآراء والنظريات التي أضحت جزءاً من حضارتنا العلمية الحديثة، في حين لم يبلغ معاصروه أو من لحقوا به، حتى بوقت طويل، عرباً وأغراباً، بعضاً مما بلغ!.. أم أقول إنه فيلسوف عملاق، قدّم عملاً نقدياً خارقاً لا يزال ينهل منه كل متعطّش معرفة رصادي يقين فلا يكاد يرتوي!.. أوَ تكفي هذه الكلمات لإيفاء ابن حزم حقه!. يقيناً لا تكفي.. فهو فقيه، نعم. ولكن لا ككل الفقهاء.. وهو عالم، أجل. ولكن لا ككل العلماء... وهو فيلسوف، ذلك من غير شكّ، ولكن لا ككل الفلاسفة!.. فهو الشجرة الباسقة الظليلة في كل روض ودوح. لأنه الذي «يدري، ويدري أنه يدري» بأعمق ما في هذا القول من معنى، وأبلغ ما فيه من وصف.

ولا بد لي من الجرأة هنا لأقول: إن فكر ابن حزم قد تعرض لسوء فهم وقصور إحاطة من غالبية من عالجوه قديماً وحديثاً بسبب من نكهته اللامألوفة اللاذعة. ولأن جهده العظيم لم يتوفر له جهد يوازيه ويواكبه ليمكن الإحاطة بما فيه من أصالة وعمق وشمول.

ولست أزعم أنني صاحب الباع الطويل لأنجز ما لم ينجزه غيري، ولأقتنص ما عزّ على الطلب. لكنها المقادير كما قلت، ولا يد لي في ما تؤول إليه.. وإنما بحسبي أن أقول، أنني قد عشت مع فكر ابن حزم أربع سنوات طوال تحركني فيها طاقته الضخمة فتدفعني لإعمال فكري دون كلل أو ملل. ولم أبلغ الكفاية مما نشدت، لكن ذلك لم يثنني عن أن أقدم بعض الذي جنيت.

فابن حزم يعرض علينا عبر بعض مؤلفاته ورسائله – وهو الذي يعتبر أكثر الإسلاميين تصنيفاً – درايته الواسعة المتصرّفة في كافة المعارف والتي لم يحط بها مجتمعه، فيما أعلم، سوى ابن حزم. فهذه المعارف تشكّل أجزاء منها، لدى أصحابها وممثليها، شمولاً ما بعده شمول، ويقيناً ما بعده يقين. لكن ابن حزم يتناولها جميعاً كدعاوى آخذاً على عاتقه استيعابها، واستقصائها، وتدوينها، أميناً على النقل، وعرض الحجة، وبسطها، والتماس ما يساندها (٦/١/٤٧).

يفعل ذلك كله بما يقربها إلى الأذهان، وقد يعيد صياغتها الصياغة التي تقربها أكثر فأكثر للمعنى المراد التعبير عنه(٩/٥/٨٥٢). وإذ يفرغ من هذا الجهد الخارق، وهو جهد بحدّ ذاته لم يقم به أحد بمثل العمق والشمول الذي تمّ به حتى عصرنا هذا، يتدخل شخص ابن حزم الذي «يدري أنه يدري» فلا يترك صغيرة أو كبيرة، ولا شاردة أو واردة، إلا وأوردها في معرض الاتّهام والمرافعة تمهيداً للفصل فيها كدعوى. فقد كان ينشد – رحمه الله – الحقيقة خالصة. مهما كانت وبيد من كانت. فكانت ثمرة تلك المحاكمات النقدية الخلاّقة أن قدم ابن حزم خارطة وافية من المعارف اليقينية المتماسكة، التي ركن إليها في مباشرة سلوكه الحياتي واختيار سياسة مصيره. لقد أشاد ابن حزم بذلك الجهد نسقاً تتبدى فيه المعرفة نظاماً محكماً يشد بعضه بعضاً، فمضى يركب نسقه المعرفي الظاهري قطعة قطعة، ومدماكاً مدماكاً، حتى أصبح ما بناه عالي العماد، فسيح الأرجاء، منتصباً إلى جواره، محيطاً به، متغلغلاً في ثناياه، ذلك الهيكل من الأدوات والوسائل التي عوّل عليها في إشادة بنائه. وليست هذه الأدوات والوسائل سوى مقوّمات وعناصر منهجه العظيم. وهذا بالضبط الفارق الكبير بين ابن حزم، وبين من تقدّموه أو لحقوا به، حتى بوقت طويل.. فهو قد انتبه إلى أهميّة المنهج، ذلك الانتباه الذي اهتم به الفكر الأوروبي بعد قرون وقرون، وخطوة تتباعد عنها خطوة، لينهض تلك النهضة العظيمة التي أولت الاهتمام تلو الاهتمام للمناهج، في حين لم يصل أو يكاد، حتى عصرنا الحالي، ما قدم ابن حزم من تكاملية في المنهج ذلك الذي أضيع وأضيع صاحبه قروناً وقروناً. كان أعظم جهد لابن حزم –في تقديري–، على عظمة جهوده الأخرى، هو إدراكه أن طالب المعرفة لا يستطيع، بغير منهجية لها انضباطيتها، أن يتوصل إلى نسق من الحقائق يوافق مركبات نفسه، من حسّ وعقل يتعامل بهما، مع تجربة غنية يعاني منها الإنسان أشدّ المعاناة، وربما ألقته في أتون الحيرة والضلال... مع أن الشخص العادي، الأكثر اهتماماً بأمور معيشته، قد يكون أسعد حالاً

فيما إذا لم يتوجّه ذلك التوجّه في طلب اليقين. بيد أن من تسكنه الهواجس المعرفية ويعمر وجدانه بضرامها، لا بد له من المغامرة والمقامرة، وإن كلفه ذلك أن يفقد كيفه وتكيّفه مع المجتمع والحياة. فتلك هي ضريبة التقدّم والتطوّر. إن مهمة الفيلسوف، ويا للدهشة، ليست تحقيق ما لا يتحقق، وليس فعله فعل الحواة الذين يخرجون من جيوبهم ما لا يخطر على بال. وإنما هي فحسب حشد الأدلّة والأسانيد والتسويغات التي تجعل من معرفة الشخص العادي والتصرّف العادي مفهومة ومسوغة، والعمل على ضبطها في السياق الصحيح الذي يجب أن تسير فيه لترتقي، وذلك يتطلب إعمال جملة من الخطوات والإجراءات التي تصبح بموجبها المعرفة ممكنة، وهذه الخطوات والإجراءات هي التي ندعوها بالمنطق ومناهج البحث. والتي من خلال تهيئتها تبدو الحياة مفهومة مستساغة ومنتفعاً بها.

والفيلسوف إذ ينساق في درب الفلسفة، طمعاً في بلوغ الحقيقة، فإنه يفترض بأنه لا يعرف، وهو على الحقيقة يعرف، ولو الشيء اليسير.. وإذ يفترض أنه غير موجود، فهو على الحقيقة موجود، وإن كان ينشد تأكيد هذا الوجود.

هذه الفرضيات يفترضها الفيسلوف لينطلق منها ويجعلها سبيلاً للإثبات وذلك لترسيخ يقينه كشخص عادي وجعله سائغاً. وذلك يتطلب الجهد الكبير مما يجعل من ثقته بنفسه أكبر ومن ثم من وفاقه مع نفسه عاملاً على أحداث وفاق وتناغم مع مجتمعه ووجوده، إن أفلح هو، وكان مجتمعه ذا قابلية للتجاوب.

ليست مهمة الفيلسوف، إذن، سوى توفير الخطوات والإجراءات التي تكون بموجبها الأشياء معلومة، بعد أن كانت مجهولة، وهي ذاتها مهمة العالم. ولو أخذنا أي نظرية على حدة، ومن ثم جميع النظريات معاً، لوجدنا أنها تتكون من جملة خطوات وإجراءات، باستيعابها واتّباعها يصبح الجاهل عالماً. ومهمة التعليم هي تهيئة المتعلمين وإعدادهم لاستقبالها ثم تدريبهم على استيعابها واتّباعها ليصبحوا علماء.

لقد انتهى عهد كانت فيه الفلسفة تضرب في محاولات عقيمة للفوز بعلم غير وضعي، لأن المسألة الفلسفية برمّتها كانت تتجه باستمرار إلى محتوى الذات، وهذا المحتوى للذات، بدلاً من تفصيله على أي مقاس لاصطناع أي بناء، لا بدّ من استيعابه على ما هو عليه؛ أي أن ننظر إليه على أنه جملة من الظواهر بوسعنا التوجّه نحوها لوصفها ومن ثم محاولة توفير خطوات وإجراءات تجعلها معلومة بعد أن كانت مجهولة. تماماً مثلماً يحدث

حينما نتوجّه إلى الطبيعة. بيد أن الإجراء مختلف في مجال التصوّر، عنه في مجال الطبيعة، مثلما هو مختلف في مجال اللغة، وكذلك في مجال النصّ.. ومن هنا تباينت المناهج وتعددت، من تجريبي، إلى ظاهراتي، إلى تحليلي لغوي، إلى تحليلي نصّي.

كذلك كان ابن حزم فيلسوفاً حقّاً؛ إذ خرج عن اعتقاد الشخص العادي، لا ليتهكّم عليه وإن أثبت تقصيره، ولا لإدانته وإن حاول تحفيزه، ولكن ليفحص أساس اعتقاده وتصديقه؛ فعمل وكدّ ووضع الخبرة المجمع عليها قبالته، ونصب عينيه، مما أوصله إلى النتائج الباهرة التي وصل إليها، فكان خروجه عن الواقعية الساذجة وعودته إليها -نقدياً- مظفّرة. ولا أعلم فيلسوفاً استطاع أن يخرج وأن يعود بهذا الكسب من محاولته مثل ابن حزم. مع أنهم جميعاً يودّون تأكيد معرفة الشخص العادي على أساس من نقد يجعل ما هو صائب من هذه المعرفة صواباً مؤكداً، ويجعل ما هو باطل منها باطلاً مؤكداً.

وذلك لا يتأتّى بغير إقامة دعوى واتهام ومرافعة وحكم، وتوفير إجراءات وخطوات تنظم ما بدا متفرقاً ومختلطاً. وتلك هي المهمة الفلسفية يقيناً، نجح فيها من نجح وفشل من فشل، فكان ما كان من تراث فلسفي لا يزال الكثيرون أسارى توجهاته، عن وعي وقصد أحياناً، وكيفما اتّفق أحياناً أخرى..

إن جملة الخطوات والإجراءات المنهجية هي لب الفلسفة والعلم وعمادهما، فبمقدار نجاح الفيسلوف في توفير الخطوات والإجراءات بمقدار ما تتطور الحضارة وتتسامى، وتجعل من المعرفة أمراً مضطرداً، مما يوفّر بالتالي حياة للإنسان أيسر وأرغد وأمرأ..

من جانب آخر أدرك ابن حزم مأزق الثقافة الإنسانية في عصره، وتحديداً الثقافة العربية الإسلامية باعتبارها قمّة منجزات الحضارة في ذلك العهد. ورأى أن هذا المأزق لا يتمثّل في الأفكار أو المعتقدات بحدّ ذاتها، فكثير مما يعتقده الناس حقاً سواء أكانوا متدينين، أم على غير دين. وقد يصيب الشخص ويخطيء وليست المشكلة هنا، لكن المشكلة تتمثل بتلك الآلية التي بوسعها أن تفرز ما هو حقّ، مما هو باطل، وبوسعها تطوير المعرفة، مما أشغله بالعقلانية، ليعمل على تقنينها وتخليصها مما ليس منها، وذلك برصد الموقف من ناحية شمولية، ومن ثم محاولة تحديد الخطوات والإجراءات التي تكون بها العقلانية عقلانية فعلاً. فكان أن قدم منهجيته التي رأى أن بوسعها تخليص العقل من الخلط الحاصل في فهمه واستيعابه. فبدلاً من الافتراضات والزيادات التي لا مبرر لها، وبدلاً من تنحية ما لا بدّ منه،

لجأ ابن حزم إلى تلك المركزية التي بها يكون العقل عقلاً، فوجدها في الأوائل الحسّية والعقلية التي وجد الإنسان نفسه يعاينها، ولا يملك لها دفعاً، وبذلك تعينت لحظة الضرورة القبلية لديه التي تسبق أي توجّه، فاعتمدها منطلقاً وأساساً، حيث شكّلت هذه الحالة العامة المجمع عليها، نقطة انطلاق لا غنى عنها وعن مرجعيّتها في كل خطوة تتلوها.

لم تكن المسألة عند ابن حزم مسألة مناصرة معقول على منقول، أو منقول على معقول، ولم تكن المسألة لديه مسألة أصالة أو معاصرة، كما هو حالنا اليوم، بل كانت المسألة عنده نقدية شاملة تهدف إلى إحقاق الحق وإبطال الباطل. وهذه النظرة هي التي نحتاجها اليوم فعلاً، وتجعل من فكر ابن حزم فكراً ريادياً يدعونا لتفحّصه والاستفادة منه. فهو قد وقف على لبّ المسألة، فنقل مستوى معالجتها من مستوى اللاجدوى، انشغالاً بما هبّ ودبّ والدخول في كل نفق، إلى مستوى مختلف، مستوى منهجي يشرع الأبواب نحو آفاق جديدة بوسع الإنسان أن يطوّرها وتطوره.

هذا المستوى الجديد الذي بدت فيه العقلانية عقلانية فعلاً لم يرض عنه إلا النزر اليسير، لأن الجميع كانوا مشغولين بمصالحهم، وباقتناص الفرص، وربما غافلين عن أي شيء، فلم يلق منهم صاحبه إلا المجابهة والإعراض، شانّين عليه الغارة تلو الغارة، دون أن يكلّفوا أنفسهم استيعابه وفهمه. بيد أن سهامهم أخيراً طاشت وهجماتهم ارتدّت، وبقي مقام الرجل حصناً منيعاً عصيّاً على الاقتحام والتدمير. فها هو ذا عصرنا الحالي يهتم بفكر ابن حزم، أيّما اهتمام، فيحضنه ويعيد إليه اعتباره، وينهض بالذب عنه، ومقارعة خصومه وتسفيه مواقفهم.

من هنا فلا بد أن يتجاوز الحال موقف الحضانة والرعاية، والذب والمقارعة، إلى المراجعة والتدبّر، والكشف والإبراز، والاستفادة والتطوير، وما هذه الدراسة إلا تمهيد وتوطئة لذلك، سيلحقها المزيد إن شاء الله. علّ بداية مشوار جديد تكون قد حانت، فندخل عصراً جديداً نتعهد فيه غرساً قد تأخّر عن الإثمار طويلاً طويلاً..

والله الموفق

عمان في ١٩٩٤/٥/٣٠

تمهيد

عنيت الدراسات المعاصرة بأعمال كثير من المفكرين الإسلاميين القدامى، واستفاد بعضها من التقدُّم الحديث الذي حصل في المناهج، وما انتهت إليه الرؤى المعرفية في استخراج نتائجها، فجاءت المحصلة – على وجه الإجمال – مغنية معرفتنا بالتراث، وبالمذاهب، والمدارس، والآراء، التي كانت رائجة في تلك العصور.

وقد شملت هذه الدراسات جوانب مختلفة من أعمال أولئك المفكرين: علمية، وأدبية، وفقهية، وصوفية، وغير ذلك... لا سيما حين تناولت البارزين من أمثال الكندي، وابن سينا، وابن حزم، والغزالي، وابن رشد، وابن تيمية، ...إلخ، مما أتاح لنا الوقوف على كثير من الرؤى والتوجّهات المهمة عندهم، وتتبع ملامح تطوّر الاتجاهات المذهبية في مختلف الحقب.

وبطبيعة الحال، فقد اعتمد الباحثون، أول ما اعتمدوا، على ما نشر من التراث، ثم زادت العناية بالاعتماد على المؤلفات المحققة أساساً. والتي نهض بها على خير وجه، علماء أجلاّء، وجّهوا الأنظار إلى ما يزخر التراث به من مناهج، ونظريات، وأفكار، مما مهّد الطريق أمام دارسي التراث اللاحقين لإنجاز دراسات أكثر دقّة ومنهجية.

بيْدَ أن تلك الدراسات، مع ما قدمته من فوائد جليلة، وما وجهته من نظرات ثاقبة، وما استخرجته من نتائج طيّبة، لم تصل جميعاً – فيما أُقدّر – إلى القدر الكافي من الشمولية والعمق في المعالجة، ذلك أن بعضها لم يصل إلى النتائج التي وصل إليها بدراسة عميقة لمنهجية المفكّر موضوع الدراسة أو بعد الركون لدراسة مفردة لبلورة المنهج عنده، وإنما جاءت تلك الدراسات على خلفية إنتقاء المواضيع وفقاً لتخصصاتها أو جاءت عامة تتناول المفكرين أو المذاهب على الجملة، وبهذا لم تربط النتائج التي وصلت إليها، أو الملامح التي أبرزتها لهذا المفكّر أو ذاك، بالأسس المنهجية التي يصدر عنها المفكر في آرائه. مما وسمها بشيء من القصور وعدم الدقّة.

ولنقف على أثر قلّة العناية بالمنهج عند دراسة المفكر أو المذهب، يكفي أن نذكر أن معظم الدراسات المعاصرة المتخصصة بفكر ابن حزم – والتي تزيد على عشرين دراسة[1]– فضلاً عن دراسات سابقة أشارت إلى أبرز ملامحه في سياق عروضها التأريخية، لم تُعْنَ العناية الكافية بمنهج ابن حزم، بل مرّت عليه مرور الكرام، أو عقدت له فصلاً أو دونه، في سياق ما، في أحسن الأحوال. مع أن معظمها أشار إلى صدور فكر ابن حزم عن نسقية واحدة، فيما لم تكلّف أي من الدراسات الأكاديمية نفسها بتقديم هذه النسقية، وتتبع تفرّعاتها بشكل شامل، مما أبقى الفكر الحزمي حبيس نصوصه، وعرضة لسوء الفهم. ذلك الذي وقع فيه دارسون ندامى ومعاصرون على حدٍّ سواء، فبعض القدامى حين لم يفهموا منهجه رموه بالخروج عن جادة العلم، فذهب ابن حيّان إلى أن ابن حزم متسوّر على الفنون لا سيما المنطق! وقال أبو بكر بن العربي عن الظاهريين إنهم «أمة سخيفة تسوّرت على مرتبة ليست لها، وتكلّمت بكلام لم تفهمه»! وقال ابن خلدون عن الظاهريين أنهم «أمة من أهل البدَع، بنقلهم العلم من الكتب من غير مفتاح المعلّمين». أما من حاولوا فهمه فلم يكن الإطراء وحده ليغني كبير غناء عن تتّبعهم خطوات المنهج، يقول الغزالي «وجدت في أسماء الله تعالى كتاباً ألّفه أبو محمد بن حزم يدل على عِظَم حفظه وسيلان ذهنه». وقال عزالدين بن عبدالسلام: «ما رأيت في كتب الإسلام مثل «المحلّى» لابن حزم و«المغني» للشيخ الموفق». وذكره الشوكاني في معرض حديثه عن ابن تيمية فقال: «أنا لا أعلم أحداً بعد ابن حزم غيره (أي أنه يضع ابن حزم في مقدمة العلماء ثم يليه ابن تيمية)». أما المعاصرون فقد ذهب الدكتور عمر فرّوخ إلى «أن في فكر ابن حزم شيئاً من التناقض»، وأنه «لم يقصد أن ينشىء فلسفة عقلية»! وأنه «جاء من غير أن يشعر بآراء فلسفية صحيحة»،! وذهب الدكتور سالم يفوت، إلى أن «مشروعه الثقافي بكامله هو بلورة للمشروع الثقافي للدولة الأموية، والذي هو مشروع تلعب فيه الاختيارات السياسية والأيديولوجية دوراً أساسياً[2]»!، وإن ابن حزم

---

(1) يتضمن ثبت المراجع بعض هذه الدراسات.

(2) بالطبع إن من طموح ابن حزم وطموح أي مفكّر غيره، هو أن يجد قوة سياسية يدفعها إلى أن تتبنّى موقفه. بيد أن ذلك لايعني أنه انتهج هذا الموقف ليناسب تلك القوة أو أن تلك القوة حملته على تشكيله، فذلك أمر في غاية الصعوبة أن ينطبق على الفكر الحزمي، الجموح، المتمرّد على المصانعة والتقليد من أيّ نوع كان. فضلاً عن نسقيته البرهانية القائمة على منهجية متماسكة أيّما تماسك.

«آلى على نفسه نقد أدلة المتكلمين والتصدّي لكل ما من شأنه أن يدعم الاتجاه الفكري في الفقه والعقيدة للدولتين العباسية والفاطمية»!. وفي المقابل رأى د. يفوت «أن ظاهريته كانت وراء ثورة من أكبر الثورات الفلسفية التي عرفها تاريخ الفلسفة في الإسلام». ورأى بروكلمان أنه كانت لظاهرية ابن حزم «آثار مستنهضة في وسط التحجّر الذي استولى على الحياة الدينية في الأندلس»، ورأى الدكتور عبد الحليم عويس أن ابن حزم «كان يهدف إلى إقلاق العقل الإسلامي من سكونه وجموده وتحريكه في اتجاه الاجتهاد والدليل»، إلى غير ذلك من آراء حفلت بها المدونات جيلاً بعد جيل.

هكذا تنازع الدارسون فكر ابن حزم ذلك التنازع المتولّد عن الانطباعات في الغالب، وعن أغراض حددت سلفاً، مما يستدعي القيام بدراسة وافية لمنهجيته لبيان المسائل على وجوهها.

واضح من التنازع السابق أنه ليس في وسعنا أن نبيّن محاسن أي فكرة أو مثالبها، أو تحليل موقف ما بالركون إلى الانطباعات أو انتقاء الغرض الخاص أو إجراء المقارنة المجرّدة بين الأفكار، لهذا لا بد من تقييم يستلزم دراسة إنتاج أي فكر في ضوء منهجه، بحيث تأتي المقارنة - أساساً - مقارنة منهجية، لبيان مدى اتّساق ما ينادي به المفكر مع منهجه. فمن المعلوم أن صحة الأحكام في العلم تعتمد على سلامة المنهج. فإن وجد ما يُعاب به الفكر فيجب تحديد مصدر هذا العيب، أهو في المنهج ككل، أم في خطوة منه، أم في الآراء التي لا تتّسق مع المنهج. وإن وجد ما يُشاد به فعن ذات الطريق يبرز.

وقد يصدق ما تعرض له فكر ابن حزم على مفكرين آخرين... مما قد يجعل من بعض الدراسات التي تناولتهم موضع نظر... فعلى الرغم من تقديم بعضها لنتائج صحيحة في الغالب فقد بقيت هذه النتائج مفتقرة لترابطها مع الأسس المنهجية التي يصدر عنها المفكر في آرائه. مما يدعو لإفراد دراسات متخصصة لمنهجياتهم.

بطبيعة الحال لا يعني هذا أنه يتوجّب إفراد دراسة معمّقة لمنهج كل مفكّر على الإطلاق، أو يتضمّن أن كل مفكّر له نسقه المنهجي، أو إن كل مفكّر يسير على هدي المنهج الذي استرشد في بناء مذهبيته، أو نظريته، فالشذوذ موجود هنا وهناك، ويتفاوت المفكّرون

في طرائقهم ومواضيع اهتمامهم. بيد أن ذلك من السهل بيانه وتضمينه في الدراسة المعقودة لمنهج ذلك المفكّر.

أما إذا أخذنا بعين الاعتبار أعمال مفكرين من الطبقة الأولى، أمثال من ذكرنا، فإنه يتحتّم علينا إفراد الدراسات المعمّقة لمنهجيّاتهم، فليس بوسع مفكّرٍ من طرازٍ رفيعٍ له أعماله الكبيرة الغنية أن ينتج ما أنتج دون أن يتّخذ له منهجية يسترشدها في أعماله. مما يدعونا إلى تتبع هذه المنهجيات وكشفها وبلورتها وإشهارها وتقييم دورها في مختلف آرائه وتوجهاته.

بهذا تتبدّى لنا قيمة تخصيص المنهج بدراسة وافية، فهي تمكننا من الوقوف على جليّة الأمر، وتمهّد لنا إجراء الدراسة المقارنة للأفكار، سواء ضمن المذهب الواحد أم بين المذاهب المختلفة، فمن اختلاف المقوّمات المنهجية وربما بسببها تنشأ الاختلافات.

لقد لمست ما تنطوي عليه مؤلفات بعض المفكرين الإسلاميين من مقومات منهجية، ومن بين هؤلاء ابن حزم الأندلسي، مما دفعني إلى تخصيص هذه الرسالة لدراسة منهجه، لما يلقيه ذلك من ضوء على فكره.

وليس من شكٍّ في أن ابن حزم قد استفاد أكثر مقوّمات منهجه من مفكّرين آخرين، يستوي في ذلك الأوائل منهم، -والذين ربّما كان من أبرزهم تأثيراً في فكره الرواقيون وأرسطو- أو الأواخر -الذين ربما كان من أبرزهم النظّام وداود الأصفهاني- بيد أن ابن حزم طبق المنهجية بعناية، فقدم عملاً نقدياً من الدرجة الأولى للآراء السابقة عليه، مما أتاح له فرصة أن يصوّب في قواعد منهجه، وأن يعدّل فيه، وأن يحذف، وأن يضيف ما يراه أكثر صواباً.

أجل لقد صدر ابن حزم في أعماله عن منهجية مطبّقة بدقّة، وتبدو هذه المنهجية واضحة لمن يرصدها. ومهمة هذا البحث أن يثبت هذه المنهجية، ويبيّن أصولها وأسسها، وأنها وراء كل توجّه معرفي له. فابن حزم طالما قدّم كفيلسوف بارز، أو متكلّم كبير، أو فقيه فذّ، أو أديب أريب، أو مؤرخ فطن، أو نسابة ثقة، أو عالم نفس سابق، أو رائد لدراسة الحب ومقارنة الأديان، والفقه المقارن، إلى غير ذلك من أوصاف تليق به ويليق بها. ولكن الأليَق حتماً أن ننظر إلى ابن حزم - بعد الوقوف على نتائج هذه الدراسة، ومن خلالها -

أن ابن حزم من أبرز النقّاد المنهجيين في العصور كلها، وأنه قد استوعب المناهج والآراء السائدة حتى عصره، وأسهم في إشادة مناهج لا تزال تعتبر حتى يومنا هذا من الميادين البكر مثل «التحليل الظاهري» و«التحليل اللغوي»، فضلاً عن تعميق خطوات منهجية أخرى، وأنه أراد لهذه المناهج أن تكون أساس البناء الثقافي للأمة بدل تلك الدعاوى المتهافتة التي أطلقها كثير من الفقهاء، والفلاسفة، والمتصوّفة. وهو لا يهدف من وراء هذا إلاّ إلى رفع شأن العلم، والنهوض بالناس، إرضاءً لضميره وربّه، لكنه للأسف كان في وادٍ، والناس في وادٍ آخر.

لقد كانت مهمة ابن حزم معنية بالدفاع عن الفلسفة – وهي التي كانت في عصره حبلى بكل العلوم – وضبط وتعميق مناهجها لتخليصها مما ليس منها، ومن الظنون والأباطيل.. وفي الحق لقد أخذ ابن حزم على عاتقه، في كل مؤلّفاته، مهمة إدخال وتطوير المناهج العلمية لتحلّ محلّ الأساليب الظنية أو الشغبية – على حدّ تعبيره – في المعرفة، والتي كان يتّبعها غيره من المفكّرين.

إن ما تسعى إليه هذه الدراسة[٣] هو كشف وبلورة وإشهار مناهج البحث التي استعلمها ابن حزم في بناء ظاهريته، وسوّغها بها، وتبعاً لذلك، فقد عنيت هذه الدراسة بمسألتين محوريّتين لا يمكن فهم فكر ابن حزم بدون معالجتهما، وهما: العمل على تبيان ماهيّة ظاهرية ابن حزم وكشف خصوصيتها، في حقل المعرفة.. ومن ثم الوقوف على مناهج البحث التي استعملت في بنائها.. وقد عالجت هذه الدراسة هاتين المسألتين عبر فصول عدّة عقدت لهما: ففي الفصل الأول أبرزت هذه الدراسة منعطفات سيرة ابن حزم، وبيّنت أنها لم تكن مستقلّة عن توجهاته الفكرية، سواء في مرحلة النشأة وطلب العلم، أم في مرحلة الاشتغال بالسياسة، أم في مرحلة الانقطاع للعلم ونشره. وبيّنت ارتباطها جميعاً بنفسية ابن حزم، وأوضحت أن أبرز ما في هذه النفسية تعطّشها لليقين وانشغالها به حتى ظفرت به على أسس منهجية صارمة، بوسعها – في رأي ابن حزم – أن تميّز الحق من الباطل. إن هذا يؤكد استقلالية فكر ابن حزم عن أية مؤثرات خارجية بشكل مباشره لا

---

[٣] هذا الجزء من المقدمة –في الأصل– تقرير قدّمه الباحث أمام لجنة المناقشة وقد أوصت اللجنة بضم التقرير إلى هذه المقدمة.

سيما التأثيرات السياسية والأيديولجية منها. إن ابن حزم -كما بيّنا في هذا الفصل- قد ركن بكل ثقله إلى نظرة نقدية فاحصة، غايتها معرفية تثويرية، تسعى إلى هدف عام هو الإصلاح في كل المجالات، وقد أثمرت هذه النظرة بناء العقل على القطع.. ومن ثم بناء كل دعوى بما فيها الشرع على هذا القطع. فالمعقول الذي كان سائداً قبل ابن حزم كان يحتاج لنظرة نقدية تُقننه وتخلِّصه مما هو شغب - على حدّ تعبيره - فنهض ابن حزم بهذه المهمة لأنه كان يرى أن العقل هو الحجة على الدين، وأنه السبيل إلى الترقّي في الحياة، ثم مضى بعد ذلك هو في صراع مرير لتأكيد يقينه ونشره.

أما في الفصل الثاني، فقد اهتمّت هذه الدراسة ببيان أصول ظاهرية ابن حزم.. ومدى اتّفاقها واختلافها مع أصول غيره من المفكرين، لا سيما أرسطو، الذي اتُّهم ابن حزم بمخالفته بدون أن يفهم غرضه، في حين بيّنت هذه الدراسة وَعْي ابن حزم بموقفه وتخيّره له عن قصد واضح، محاولاً بذلك التوجّه وجهة جديدة في النظرة الفلسفية التي أسّسها، بتقنين دور العقل، ورفض فكرة الجوهر، والقول بالنظرة الإسمية، ومن ثم استخلاص قاعدة تحليلية يركن إليها، والمضيّ بعد ذلك إلى ما تسمح به من توجّهات منهجية مسوّغة. كل ذلك تبنّاه ابن حزم على أساس نقدي يقرّ بمحدودية المعرفة البشرية. ولقد نتج عن هذا ما يمكن اعتباره توجّهاً لعلمنة الفلسفة فضلاً عن فلسفة العلم.

أما في الفصل الثالث، فقد بيّنت الدراسة كيفية إقرار ابن حزم لمقدّمات أوليّة ضرورية (قبلية) لا يتطرق إليها الشكّ، تصلح أساساً مقبولاً لبناء الحقائق. وأوضحت تسويغه لهذا الأمر عبر خطوات منهجية؛ قوامها التأمُّل العميق في مجرى الخبرة وتحليلها، مما قاده إلى الإقرار بالأوائل الحسّية والعقلية والاحتفاظ بها وتسميتها بموجبات العقول. ومن ثم تبيينه للعقل على أنه عيانٌ وتمييزٌ في بداية أمره، ثم مُفاضِلٌ بين الأشياء والأفعال. فكان هذا الفصل تتويجاً لظاهريته التي عنيت في الأساس بالأوائل، عبر وصفها وتحليلها، والنظر إليها نظرة وضعية، مما أسبغ على فكره سمته الظاهرية. وهذه المنهجية تبرز للمرة الأولى باعتبارها محاولة من محاولات جعل الفلسفة علماً. وباعتبارها تطابق بين الظاهر والباطن تطابقاً تاماً. في حين تُبقي الغيب ضمن مجاله المتجاوز للمعرفة البشرية. وبذلك أبرزت هذه الدراسة أصول ظاهريته ومرجعيتها على وجهها الصحيح.

أما في الفصل الرابع، فقد اتّجهت هذه الدراسة لاستخراج تجريبية ابن حزم المؤسسة على الإقرار بالأوائل، وباعتبارها جزءاً من ظاهريته حيث بيّنت اعتماده على المشاهدات والتجارب في إنتاج مقدّمات حقّة متّسقة مع الأوائل، ثم وعيه بمشكلات الاستقراء والعليّة وطبيعة فهمه الحميق لها، وتوظيفه لهذه المقدّمات في بناء الأقيسة المنطقية الصحيحة، ورفض دعاوى السحر والمخرقة والشعوذة والدعاوى الظنّية. إن ابن حزم - كما بيّنا في هذا الفصل - وضع حدّاً فاصلاً ما بين الاستقراء العلمي المضبوط وبين الاستقراء الظنّي؛ مما ترتّب عليه أن ينظر إلى الطبيعة النظرة العلمية السليمة، وأن ينظر إلى الشريعة نظرة لها خصوصيتها.

أما في الفصل الخامس، فقد بيّنت الدراسة فهم ابن حزم للخبر والتاريخ، واتّباعه خطوات نقديّة منهجية خلّص بها التاريخ مما علّق به من أوهام، ورجوعه في ذلك إلى ما قنّن من عقلانية في قبول الأخبار أو رفضها، واستعماله لمنطق الجهات، وللمقارنة، والإحصاء، والتواتر، وبيّنت أنها خطوات صحيحة في مجملها للتثبت من صادق الأخبار. كما بينت خصوصية فهم ابن حزم للمنقول الشرعي، وأنه يعوّل في ذلك على التواتر، ومن ثم المعجزة باعتبارها دليل صدق على صحة مضمون الشريعة. وقد وجّهت النظر إلى هذا الدليل باعتباره مكمن قوة وضعف في آن واحد، ففي حال عدم ثبوت المعجزات ينهار المنقول كله عند ابن حزم من الناحية الاعتقادية، ويترتب عليه رفض ما يتجاوز المعقول مما جاء فيها.

كما بيّن في هذا الفصل خطّة ابن حزم في بناء التاريخ العام على القطع عبر مؤلّفاته فيه، وارتباط ذلك بنظراته المتطلّعة إلى يقين لا ريب فيه، مما دفعه لإجراء الدراسات المقارنة الواسعة في الملل والأهواء والنحل، ومن ثم محاولة اختصار بعض التاريخ بما يلائم أغراض الاستدلال، وصياغته على شكل مقدّمات تصلح للقياس عليها، جنباً إلى جنب مع المقدّمات التجريبية والأوائل من قبلها.. توجهه في ذلك نظرته المرجعية التحليلية إلى الوجود باعتباره نظاماً يتبدّى بوجوهه الأربعة: «الواقعي» و«التصوري» و«اللغوي» و«النصّي». فكانت نتيجة ذلك أن خلّص التاريخ من أوهام كثيرة علقت به، وأرسى دعائم جديدة في فهمه وتحليله.

أما في الفصل السادس، فقد بيّنت الدراسة استعمال ابن حزم للتحليل اللغوي المنطقي على قاعدة التحليل عينها، ليستفيد مما أنجزه سابقاً، في فهم اللغة وضبطها، وأنها موقوفة

للتعبير عن معانٍ ثابتة واحدة في كل اللغات، وتتأسس على «المسمّيات» ذاتها (أي على الأجسام وكيفيّاتها) لا على الأسماء، أو على التسميات. ثم بيَّن الفصل تعريف ابن حزم للمعنى.. ومن ثم كيفية التحقق من هذا المعنى بالرجوع إلى المسمّيات، مما يبرزه واحداً من روّاد تحليل اللغة والمنطق، ويضعه في مقامه الصحيح باعتباره صاحب رؤية نقدية شاملة في المعرفة، ليس عن طريق التحليل الظاهري التصوّري، ولا عن طريق الملاحظات والتجارب فحسب.. ولكن عن طريق التحليل اللغوي المنطقي أيضاً. وقد بيّن الفصل كيفية تطبيقه لهذا التحليل في رفض التأويل غير المنضبط، والتعليل، والقياس في اللغة.. ومن ثم كيفية إعمال تأويله الظاهري في النصوص الدينية، والذي يعطي الأولوية لمقتضى المعنى الذي يعبّر عن الوجود الجاري على سننه بالنظرة العلمية. أما ما يتجاوز ذلك من نصوص فالوقف عن الحكم فيه وأخذه على ظاهره أولى..

أما الفصل السابع والأخير، فقد بيَّن استعمال ابن حزم لمنهجيته العقلانية الظاهرية، بكل أبعادها السابقة، في عقلنة الشريعة. وكتوطئة لذلك، حصره الشريعة بالقرآن والسنة الصحيحة (وهما عنده في مقام واحد)، ومن ثم الإجماع (وهو إجماع الصحابة)، وحصره الإجتهاد بالدليل الذي يأخذه من كل المقدّمات التي اعتبرها حقّة.

إن أخذ ابن حزم بالدليل فقط ورفضه كل الأصول الفقهية الأخرى من رأي، وقياس، واستحسان، وتقليد، وتأويل غير منضبط، وغير ذلك من أصول معتمدة لدى مذاهب أخرى.. اعتبرها ابن حزم ظنّية، إنما كان يهدف إلى جعل الشريعة معقولة بشكل كاف.. لأن مخالفة العقل عنده يترتّب عليها أخطر النتائج «فمن أنكر عقله فقد أنكر الذي لولاه لم يعرف ربّه وأنتج له ذلك تكذيب أي شيء».

إن إعمال المعقول الذي قنّنه ابن حزم في الشريعة ترتّب عليه أن ينظر ابن حزم إليها على أنها تتضمن أقساماً ثلاثة:

قسم يطابق المعقول مباشرة ولا يعارضه على ظاهر الأمر من غير دليل. وقسم آخر يطابق المعقول بعد تأويله بالدليل المنضبط بالنظرة الظاهرية. وقسم أخير أبقاه ابن حزم على الوقف لأنه من علم الغيب. بيد أن هذا القسم لا يعارض المعقول أو يناقضه، وإن كان

يتجاوز ما للعقل من قدرة.. فعمل العقل في مجال الظاهر فقط. وبالتالي، فلا سبيل للعقل أن يفصل فيه، وقبوله في هذه الحالة يتم اضطراراً؛ إذ يرجع إلى قبول المعجزة كدليل صدق.

هكذا كان ابن حزم وفيّاً لعقلانيته الظاهرية.. مما يضعه عملياً، بخلاف غيره، في موقف غير المتنكّر لحقائق الحسّ والعقل، ويجعل من عمله عملاً أكثر نفاذاً وعمقاً من غيره في هذا المجال، إذ أنه توجّه توجّه المستوثق المتيقّن من مرجعية لا مجال لإنكارها أو الشكّ فيها، ولم (يفرط) كما أفرط البعض، فزادوا في العقل ما ليس فيه، ولم (يقصّر) كما قصّر البعض، فأخرجوا من العقل ما فيه...

لقد ترتّب على هذا الإنجاز الحزمي أنه لا يوجد سوى علم واحد يوصل إليه بمناهج صائبة، وأن هذا العلم البشري، في مجال الظاهر، هو ذاته علم الله الأعلى؛ لأن «من علم الشيء على خلاف ما هو عليه فهو جاهل به»، بيد أن علم الله تعالى أوسع وأشمل، يحيط بكل شيء بما فيه عالم الغيب. ولله أن يمدّ به من يشاء وقت يشاء عن طريق الوحي، أو التوفيق والهداية.

أما الخاتمة فقد خلصت إلى أن النظرة الفلسفية عند ابن حزم مختلفة عن غيرها من النظرات الأخرى، وغير نمطية، وأنها تحليلية مقتصدة في تركيباتها، مما سمح بتعميق مسارات التحليل عنده، وبذلك مثلت ظاهريته ثورة على صعيد الفلسفة، وعلى أكثر من صعيد.. وأن لها مصطلحاتها الخاصة، التي ترافق في العادة كل عمل قصد به التجديد. وقد انتهيت إلى بيان ما في ظاهرية ابن حزم من خروج على مألوف عصره، وإن ظاهريته تمثّل ثورة منهجية حقيقية في إطار العقلانية، مما جعل عمله عملاً فريداً في العصور الوسطى كلها، ويمثل نقلة بارزة، تشبه إلى حدّ ما النقلة من الفلسفة الحديثة إلى المعاصرة، فهو ردّة فعل قوية تجاه التركيبات والمذاهب التي لم تفحص أسسها فحصاً كافياً.. فراحت تقرر – بدون منهج معتمد – عوالم وعقولاً مفارقة بأساليب شغبية – كما يقول – مما دفعه للمناداة بالمنهجية الصارمة أساساً في بناء الأحكام وبناء المذاهب في الفلسفة والعلم والدين.

إن الاتجاه الظاهري في الفكر قد كان الأقل حظّاً من العناية على الدوام في الثقافة العربية الإسلامية، وأنه لم يلق الاهتمام الذي يبيّن أصوله وقواعده ليتبلور البلورة الكافية، بحيث بقي طيّ الإغفال والترك مما ترتب عليه سوء الفهم وقصور الإحاطة، بالرغم من

سهولته وبساطته.. فالفكر الظاهري يدعو ببساطة متناهية إلى أن يكون الظاهر ذاته هو الباطن، ويعبّر مفكّرنا عن هذا بقوله، «ما علمنا علماً ظاهراً غير باطن، ولا علماً باطناً غير ظاهر، بل كل علم يتيقّن فهو ظاهر إلى من علمه وباطن في قلبه معاً، وكل ظنّ يتيقّن فليس علماً لا ظاهراً ولا باطناً».

هذا الموقف الظاهري هو الذي اتّسم به فكر ابن حزم فتبنّاه، ووضع له أصوله وقواعده، وواجه به كل الدعاوى الأخرى، مستفيداً من كل الآراء التي سبقته في هذا المجال، ومن مجمل الريادات التي أسهمت بنصيبها فيه، فكان عمله بحقّ عملاً تأسيسياً لا ينازعه فيه أحد. بيد أن هذا الموقف، للأسف، لم يكتشف ويبلور ويشهر بكل أبعاده، وإنما رفضه بعضهم عن جهل وعماية، أو انتفع بأجزاء منه، وأشيد بملامح فيه، من بعض آخر، أيّاً منهم على حدة، من غير أن يؤخذ بمجمله ليُستفاد منه ويُصار إلى تطويره.

يمكن القول في الختام، إن هذه الدراسة توافق في بعض ما جاء فيها دراسات سابقة عن ابن حزم، وبعض الآراء هنا وهناك. لكنها تختلف معها في تكييف مسائل كثيرة أثارها ابن حزم.. لأن دراسة المنهج كانت غائبة في أثناء إعداد تلك الدراسات، في حين تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها بلورت الفكر الحزمي عبر بلورة ظاهريته، ومناهج البحث التي استعملت فيها، مما سمح لها بتصحيح آراء خاطئة وإبراز آراء أكثر إصابة. ومن ثم إشهار اتجاه شبه مسكوت عنه في تراثنا، ربما هو أكثر روعة وجمالاً بل عمقاً وأصالة من اتجاهات أخرى كثيرة...

ولا يظنّن ظانٌّ بأننا نهدف من هذه الإشادة – في سياقنا هذا – إلى إثبات سبق ابن حزم في الوقوف على بعض عناصر المناهج الحديثة والمعاصرة واستعمالها، وإن كان هذا السبق أكيداً؛ أو إجراء نوع من المضاهاة بين منهجية ابن حزم وغيرها من المنهجيات لإبراز قيمة الفكر الحزمي.. فهذه المسائل تحتاج – فيما أقدر – في سبيل إنجازها، إلى إجراء مقارنة بين أكثر من حضارة: الإسلامية من جهة، واليونانية من جهة أخرى، والحديثة، ثم المعاصرة، من جهات تضاف. فابن حزم يصدر عن حضارة متكاملة بلغت أوجها وتداخلت فيها حضارات سبقتها. ولا بد من مراجعة كيفية هضم ابن حزم لها جميعاً وكيفية تمثيل فكره لهذا كلّه، ومن ثم تعقب أوجه التأثّر والاتفاق والاختلاف، وعوامل القوة والضعف بين ابن

حزم وسابقيه ولاحقيه. وهذا ما نتمنّى أن نقوم به، أو يقوم به أحد الباحثين. وإنما هدفنا لفت الأنظار والتبصير بقيمة محاولة نقدية متميّزة شاملة لتشييد معرفة حقّة في كل المجالات، ونبذ ما لا يصمد من دعاوى، وذلك باتّباع منهجية متماسكة لها نسقيتها الواضحة.

بطبيعة الحال ليس يعني ما ذكرناه أن ابن حزم قد بلغ بكل شيء مبلغه، ولا أنه أحاط كل شيء بردائه. فكما له هنا فإن عليه هناك. ولربما أعجبنا الكثير مما قدم ولم يعجبنا النزر اليسير، ولكن ذلك بالقطع لا يقلل مما أنجز، فهو بشرٌ أولاً وأخيراً، ويصيب ويخطىء، ولسنا في معرض ما هو جدير بالإتباع والرفض من آرائه لنتقصّى ذلك.. لكننا لا نملك بإزاء منهجيته إلا أن نعتبر أنه قدم عملاً خارقاً متكاملاً مما قل مثيله بروعته ودقّته حتى عصرنا الحاضر.

وبعد، فقد أكثرت في هذه الدراسة من النصوص والشواهد - على وفرتها البالغة في مؤلفات ابن حزم - ولم أعمد إلى إعادة صياغتها تحاشياً للظنون وسوء الفهم، ومن أجل تقديم ما يعين على الإحاطة بالموضوع بدون تكلّف مشقّة الرجوع إلى المصادر، الأمر الذي يمكّن من الحكم على نتائج هذه الدراسة ومنهجيتها بيسر.

آمل بهذا أن أكون قد قدمت إسهاماً متواضعاً في إضاءة فكر ابن حزم الظاهري، عَلَماً من أعلام الفكر العربي الإسلامي الإنساني، وآراء مفكّرين تأثّر بهم أو تأثّروا به في إطار نظرية المعرفة وعلم المناهج، سائلاً المولى، عز وجلّ، الهداية والتوفيق.

الفصل الأول

ابن حزم
والبحث عن اليقين

أ - سيرة ابن حزم:

ولد الإمام الحافظ أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم[٤] في قرطبة عام ٤٨٣هـ، (٣٠٩:١) في بيت عزٍّ وجاه، حيث كان والده من وزراء الدولة العامرية التي حكمت الأندلس باسم الخليفة الأموي «هشام المؤيد»، في الفترة ما بين عام ٣٦٦هـ – ٣٩٩هـ.

تلقّى ابن حزم تربيته الأولى على أيدي نساء القصر كما روى هو عن نفسه، (٢/١:١٦٦) مثلما ثقف تعليمه الأولي على يد مربيه «أبي علي الفاسي»، (٢/١:٢٧٣) وعدد من المدرّسين والشيوخ من بينهم «ابن الجسور» و«ابن الفرضي»[٥] واكتسب آخر الأمر ثقافة مميزة في مختلف العلوم والمعارف.

أَلحَقَ زوالُ الدولة العامرية واستيلاءُ البربر على قرطبة عام ٤٠٠هـ، (٣:٢١٠) وتعاقبُ الفتن والاضطرابات في المدينة، أذى كبيراً بأسرة ابن حزم.. ومما زاد الأمرَ سوءاً: وفاةُ أخيه الأكبر بالطاعون، عام ٤٠١هـ، (٢/١:٢٥٩) ثم وفاةُ والده عام ٤٠٢هـ، (٢/١:٢٥٢) فزوجته[٦]، (٢/١:٢٢٤) ولما يبلغ ابن حزم العشرين من عمره.. وقد كتب يصف حاله جرّاء ذلك فقال:

«ما انتفعت بعيش، ولا فارقني الإطراق والانغلاق مذ ذقت طعم فراق الأحبّة.. ولقد نغّص تذكري ما مضى كل عيش أستأنفه. وإني لقتيل الهموم في عداد الأحياء، ودفين الأسى بين أهل الدنيا» (٢/١:١٢٥). هذه الظروف جعلت ابن حزم يتحمّل –على صغر سنه– مسؤولية أسرته.. وقد اضطر –شأن كثير من الأسر القرطبية– للنزوح إلى «المرية» عام ٤٠٤هـ بعد خمسة أعوام من المعاناة.. واستظل في هذه المدينة برعاية صاحبها «خيران» الذي شارك بدور بارز في الأحداث التي تعرضت لها البلاد في تلك الفترة..

---

(٤) أنظر ترجمته في «طبقات الأمم» لصاعد الأندلسي، وفي «جذوة المقتبس» للحميدي، و«الذخيرة» لابن بسام.

(٥) تقصّى الدكتور سالم يفوت شيوخ ابن حزم في (٢٠٩/١١–٢١١) أنظر ثبت المراجع.

(٦) إسمها (نعم)، فجع بها ابن حزم، أنظر مراثيه فيها (٢٢٤/١٢).

ومع اتهام ابن حزم بالعمل على إحياء الدولة الأموية، عاد الأذى يحلّ بساحته من جديد، فاضطر لترك المرية متّجهاً إلى «حصن القصر» (٢٦١:١/٢) قبل انقضاء عام على وجوده فيها.. ثم إلى «بلنسية» حيث استأنف نشاطه فاشتغل بالسياسة مشاركاً الأمويين محاولات استعادة سلطانهم..

رافق ابن حزم، ولما يبلغ الخامسة والعشرين من عمره، حملة «عبدالرحمن بن محمد» للاستيلاء على قرطبة عام ٤٠٩هـ، منطلقين من بلنسية (٢٦٢:١/٢-٢٦٣) إلاّ أنّ الحملة فشلت، مما عرّض ابن حزم للمساءلة والإغرام ثم السجن فالنفي(٢٦٤:١/٢)..

عاد ابن حزم عام ٤١٤هـ لمرافقة «عبد الرحمن بن هشام» في محاولة جديدة للاستيلاء على قرطبة، لكن المحاولة فشلت أيضاً بعد شهر أو شهرين –عمل في خلالها ابن حزم وزيراً له– وبعد إخفاق الحملة تعرّض ثانية للإغرام والسجن والنفي..

وبفشل محاولة ثالثة –رافق فيها ابن حزم «المعتد بالله هشام» قبل عام ٤٢٢هـ، وألحقت به أذى جديداً– توقفت محاولات الأمويين لاستعادة سلطانهم. ولم يعد ابن حزم بعدها إلى الاشتغال بالسياسة.. وقد وصف حاله في هذه الفترة– التي دعيت بعصر الفتنة – فقال:

«إن ذهني متقلّب، وبالي مهتصر، بما نحن فيه من نُبُوّ الدّيار، والجلاء عن الأوطان، وتغيُّر الزمان، ونكبـات السلطان، وتغير الإخـوان، وفسـاد الأحوال، وتبدل الأيـام... والتغـريب في البـلاد، وذهـاب المـال والجـاه ... ومدافعة الدهـر، وانتظار الأقدار» (٣١٠:١/٢).

وهكذا تركت تلك الفترة من تاريخ الأندلس – والحافلة بالفتن والقلاقل، بالإضافة إلى التجارب الفاشلة المريرة – في نفس ابن حزم شعوراً عميقاً باليأس من الإصلاح عن طريق السياسة فآثر انتباذها والتوجّه نحو العلم، علّه يحقّق عبر هذا الطريق ما ينشده من إصلاح ما زالت نفسه عاقدة العزم عليه.. وللحق فإن انشغال ابن حزم بالسياسة على هذا النحو من الإصرار، في هذه الفترة بالرغم مما تعرّض له لا ينبّىء عن تطلّعات منصبية ولا ولاء خالص للأمويين بمقدار ما ينبىء عن استشراف لما ستؤول إليه أوضاع الأندلس جرّاء

انهيار دولة الخلافة. إن رؤى ابن حزم النقدية والإصلاحية، كما سنرى، تهيِّء لمثل هذا التصوّر وتهيِّء لاعتبار عودة الخلافة نقطة تتصل بذلك. وبخاصة إذا علمنا أن ابن حزم نفسه هو الذي زهد في السياسة، وقرر هجرها لصالح النهوض بعملية تنويرية - كانت تلحّ عليه في فترة مبكرة - بقية حياته، تشهد بذلك حواراته الكثيرة مع بعض مثقفي عصره وهو في العشرين من عمره، إذ يعرض علينا كيف ناظر أحد كبراء اليهود في المرية عام ٤٠٤ في قضايا مهمة كالقول بتكافؤ الأدلّة، وإلاّ، لو كان ابن حزم يهدف للرئاسة بذاتها، لكان قد سعى إلى توظيف نفسه لصالح اتجاهات سياسية مناوئة كانت ترغب منه أن يلعب دوراً لصالحها لو قبل. بيد أن تجربته مع الساسة قد أقنعته نهائياً بالعدول عن ذلك.

يقول صاعد الأندلسي: إن ابن حزم بعد أن هجر السياسة أقبل على قراءة العلوم، وتقييد الآثار والسنن، فعني بعلم المنطق، وألّف فيه كتاباً سمّاه «التقريب لحد المنطق» (٩٩:٤).

والحقيقة أن ابن حزم كان قد ألّفَ في أواخر الفترة السالفة رسالته الشهيرة: «طوق الحمامة» الحافلة بضروب النثر، والشعر، والحكايات في الحب، وبعض النظرات الفلسفية، التي تؤكد اشتغاله قبل هذا بالعلوم، وتنمّ على توجّهات نقدية في الحقل المعرفي.. جاء كتاب التقريب؛ ليؤكدها، ويؤصّلها. كما جاءت كتبه الأخرى فيما بعد - مثل «الفصل» و«الأحكام» - ورسائله العديدة.. لتعرض للتفاصيل، والتطبيق في مختلف المجالات.. ولم يكن افتتاح ابن حزم مؤلّفاته بموضوع الحب، وهو الموضوع الحسّاس، بعيداً عن صلب المسألة النقدية في فكره؛ إذ كان يسعى إلى خلخلة الاعتقادات السائدة وفتح الباب للاجتهاد.. وليس مثل موضوع الحب كفيلاً بإشعال الفتيل. يقول ابن حزم لافتاً النظر إلى توجهه الانفتاحي «سينكر بعض المتعصّبين عليّ تأليفي لمثل هذا، ويقول: «إنه خالف طريقته وتجافى عن وجهته» (٣٠٨:١/٢) لكن ابن حزم يجيبهم بما يتوافق ودعوته إلى الانفتاح وإلى التوجّه وجهة معتدلة تتفق وهذا الانفتاح، يقول:

«وبالجملة فإني لا أقول بالمراياة ولا أنسك نسكاً أعجمياً، ومن أدّى الفرائض المأمور بها، واجتنب المحارم المنهي عنها، ولم ينس الفضل بينه وبين الناس، فقد وقع عليه اسم

الإحسان، ودعني مما سوى ذلك وحسبي الله» (٢/١:٣٠٩). من هنا نفهم ارتباط تأليف «طوق الحمامة» بخطة ابن حزم الهادفة إلى التنوير، والابتعاد عن التزمت.

وإذا كان ابن حزم في توجهه الإصلاحي، عن طريق السياسة، قد وجد تحزّباً أموياً يتوافق وتحقيق مسعاه.. فإن انشغاله بالإصلاح عن طريق التنوير أمر مختلف.. إذ لا بد له ها هنا من أن يشقّ طريقه معتمداً على قدرته الخاصة. لذلك، فقد اتجه إلى الاستزادة من المعارف، والمثابرة على التحصيل؛ ليحصل ما لم يحصله أحد قبله في الأندلس، من علوم الشريعة، (٤:٩٩) وغيرها - كما هو مشهور -. يساعده على هذا «ما اجتمع له من الذكاء، وسرعة الحفظ، وكرم النفس والتديّن». (١:٣٠٩).

وبطبيعة الحال فقد وفّرت له حياة التنقل، والترحال، التي عاشها -إبّان اشتغاله بالسياسة- فرصة الالتقاء بالكثير من الشخصيات العلمية، والأدبية، والفلسفية، والدينية، وعقد المناظرات.. مما عمق تكوينه الثقافي، وزاد في تجربته العملية الشيء الكثير.. مما نجده مبثوثاً في بعض مؤلفاته التي تربو على الأربعمائة مجلّد - كما ذكر ولده «أبو الفضل» رافع (٤:٩٩).

لكن التحصيل، بدون تمحيص، لا يشكّل تميّزاً، وتفرّداً، أو إبداعاً، فالمعارف المألوفة متاحة لطلابها، والحفظ متيسّر لكثير من الناس. أما أن يمرّ ذلك بعملية نقدية صارمة، طلباً لليقين، فأمر تفرّد به ابن حزم في بلده، وملأ عليه حياته، حتى إذا ما حصل عليه جاهد لإشهاره ونشره..

وهكذا جعلت الظروف التي مرّت بها الأندلس، والفتنة التي قامت، والخلافات المذهبية التي انتشرت، من مراجعة النفس، والأفكار ضرورة لا بد منها.. مما أثمر تلك المعالجات والمناظرات التي نهض ابن حزم بالعبء الأكبر منها. يشهد بهذه المراجعة للنفس والأفكار ما تلقّاه ابن حزم من استفسارات أجاب عليها من مثل قوله: «أما بعد، فإن خطابك اتّصل بي فيما شاهدته من انقسام أهل عصرنا قسمين، فطائفة اتّبعت علوم الأوائل.. وطائفة اتّبعت علم ما جاءت به النبوّة، ورغبتك في أن أبيّن لك وجه الحق في ذلك بغاية الاختصار.. وأن يكون عليه من البرهان ما يصححه لئلا يصير دعوى كسائر الدعاوى» (٢/٣:١٣١).

ويشهد بها كذلك، ا قام فيه ابن حزم من مراجعات لموقفه؛ إذ كان ابن حزم في أول أمره مالكياً -بحكم الحال الذي وجد نفسه عليه في صباه- .. لكنه ما لبث أن اعتنق المذهب الشافعي لما فيه من اعتماد أكبر على التحليل والبرهان. غير أن المذهب لم يحقق تطلّعاته المنهجية، فانتهى به الأمر لأن يتبنّى المذهب الظاهري[7] فبعثه من مرقده، ووضع له أصوله وأسّسه، وحلّق به إلى آفاق رحبة لم يعرفها من قبل.. وظلّ وفيّاً له حتى وافاه الأجل..

كان ابن حزم صريحاً، شجاعاً في إشهار يقينه، والمنافحة عنه، مثلما كان مقداماً في مسعاه السياسي.. وكما أنه لم يتمكّن - بسبب من استقامته البالغة - من فنون السياسة وأحابيلها، فإنه - وكما لاحظ معاصره ابن حيّان - لم يكن مترفّقاً في نشر أفكاره، أو مخادعاً في الترويج لها.. يقول ابن حيان إن: «أكثر معايبه، زعموا، عند المنصف له، جهله بسياسة العلم، التي هي أعوص من إيعابه» (٥:٧٩).

والحق فإن ابن حزم أنموذج فريد في الاستقامة والولاء للمعتقد، على الرغم من تعرضه لصنوف المشقّة والأذى، إذ كان يشعر في قرارة نفسه، في سعيه للتنوير، أنه منذور لمهمة يتعيّن عليه إنجازها وتكاد تكون نبويّة.

دفعت هذه الروح ابن حزم إلى مهاجمة سياسيي عصره، وفقهائه، فكان يرى فيهم الفساد كله، وأنهم اشتغلوا بأمور تجاهلوا فيها مهامهم الأساسية، وانشغلوا بعمارة قصور يتركونها عمّا قريب، وبجباية أموال ستكون سبباً في انقراض دولتهم (٢/٣:٤١)، ثم يقرر صراحة: «أن كل مدبّر مدينة أو حصن في شيء من أندلسنا هذه أولها عن آخرها، محارب لله تعالى، ورسوله، وساعٍ في الأرض بفساد» (٢/٣:١٧٣).

كما يعرّض بفقهاء عصره بقوله: «لا تغالطوا أنفسكم، ولا يغرّنكم الفسّاق المنتسبون إلى الفقه، اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع، المزينون لأهل الشرّ شرّهم، الناصرون لهم على فسقهم»(٢/٣:١٧٣). ويقدم ابن حزم نموذجاً لأحد هؤلاء واصفاً إيّاه بقوله، «لا

---

[7] يعود تأسيس المذهب الظاهري الفقهي -في صورته الساذجة- إلى داود الأصفهاني، تلميذ الشافعي، الذي نبّه على وجوب ردّ القياس الفقهي الذي أخذ به أستاذه الشافعي كأصل، بعد رفضه للأصول المالكية والحنفية. وقد طبّق داود ما طبقه الشافعي على الاستحسان، فوجده لا يصمد لذات الشروط مما دعاه إلى رفضه (٣٣:٤٩).

يقدم عليه في وقتنا هذا أحد في الفتيا.. يفتي بالهوى للصديق فتيا، وعلى العدو فتوى ضدها، ولا يستحي من اختلاف فتاويه، شاهدنا هذا منه عياناً»(٦/٢:٩٠٣).

كانت هذه المعارضة الحادّة إذن وليدة انتصار ابن حزم لما يراه حقاً وانتصاراً لمهمة انتدب لها نفسه.. ولو كان الأمر أمر مصلحة شخصية، لكان في وسعه مهادنتهم، وأن يترأس على الكثيرين منهم لو سلك سبيلهم في التقليد.. لكنه رفض هذا بإصرار احتراماً لمعتقده.. يقول ابن حزم:

«ما أردنا الترؤس على أمثالهم، ولو أردنا ذلك لسلكنا سبيلهم في التقليد، ولو فعلنا ذلك لما شقّوا غبارنا في الرئاسة في الدنيا، وهذا ما لا يقدرون على إنكاره، فما منهم أحد يدّعي أنه يدانينا – ولله الحمد – في حفظ ما طلبوه[٨] ليأكلوا به الخبز الخبيث لا الطيّب.. فما هذه الرئاسة عندنا إلاّ نهاية الخساسة»(٢/٣:٩٠١).

لقد ساعد ابن حزم في المحافظة على استقلاله هذا، وإشهار مشروعه، والمنافحة عنه، عدم احتياجه لأحد في أموره المعاشية، فعلى ما يبدو أنه كان ينفق على نفسه وأسرته، وبعض أصحابه، من ريع ضيعة تعود ملكيّتها للأسرة وبعض المدّخرات التي سلمت من الإغرام، وربما بعض الصلات.. إذ أنه كان مقرّباً لبعض الوقت من حاكم ميورقة ابن رشيق.

لم يعد ابن حزم –بعد إشهاره ليقينه، وبناء مذهبيته الظاهرية، وتطبيقها في سائر المجالات– مشغولاً بغير الذّب عنها في مجادلات عنيفة مع الخصوم.. الأمر الذي أزعج الحكّام، ومن يوالونهم من الفقهاء، والعلماء، فتألبوا عليه، وتكالبوا، وراحوا يقصونه عن ممالكهم –الواحد تلو الآخر–. يقول ابن بسام في الذخيرة نقلاً عن ابن حيّان: «طفق الملوك يقصونه عن قربهم، ويسيّرونه عن بلادهم، إلى أن انتهوا به إلى منقطع أثره بتربة بلده من

---

[٨] يرى ابن خلدون أن ابن حزم عالي الرتبة في الحديث (المقدمة ٤٤٧) ومرد ذلك بطبيعة الحال تعويله على التواتر سنداً لصحة الشريعة، واعتبار القرآن والحديث في مقام واحد بالنسبة للناسخ والمنسوخ، مما تطلّب تلك العناية بالحديث.. وبعلم الأنساب والتاريخ.

بادية «لبله».. وهو في ذلك غير مرتدع، ولا راجع إلى ما أرادوا به[9].. (٥:٧٨) حيث بقي فيها محاصراً مهموماً إلى أن وافاه الأجل المحتوم عام ٤٥٦هـ.

ب - الطريق إلى اليقين:

أشهر ابن حزم يقينه وفق خطة دوّن فصولها فقال: «كتبنا كتابنا الموسوم بـ«التقريب»، وتكلمنا فيه عن كيفية الاستدلال جملة، وأنواع البرهان.. وخلّصناها مما يظن أنه برهان وليس ببرهان.. فكان ذلك الكتاب أصلاً لمعرفة علامات الحق من الباطل، وكتبنا أيضاً كتابنا الموسوم: بـ«الفصل»[10]، فبيّنا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي أثبتنا جملها في التقريب... ثم جمعنا في ديواننا هذا (الإحكام)، وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله – تعالى – منّا فيما كلفّناه من العبادات، والحكم بين الناس بالبراهين»(٦:١٢).

لقد أعمل ابن حزم نظريته الظاهرية – في الواقع – في باقي مؤلفاته، وفي كل منحىً من مناحي المعرفة: كالديانات، والفلسفة، والأدب، واللغة، والتاريخ، مما جعل فكره منظومة واحدة.. متماسكة الرؤى والأهداف..

أمّا خطته في نشر معتقده ومواجهة خصومه، فقد تمثّلت بتلك المناظرات، والمجادلات العنيفة، التي كان دائب التحفّز لها، وأخذت جزءاً كبيراً من نشاطاته، وكان فيها «يصك معارضه صك الجندل، وينشق متلقّيه إنشاق الخردل، فينفّر عنه القلوب، ويوقع بها الندوب»(٥:٧٨). وهذه المهمة كانت شغله الشاغل، وتهدف إلى تفكيك التقليد

---

(٩) الحقّ أن ما أراد به الساسة هو أن يتراجع عن موقفه الظاهري، وأن ينخرط في سلك سياساتهم القائمة على التقليد ورفض الاجتهاد، لبقاء الأوضاع على ما هي عليه حفظاً لسلطانهم، لكنه أبى ذلك رغماً عن التشريد والحصار وتحريق كتبه.

(١٠) من هنا –في رأينا– جاءت تسمية الكتاب «الفصْل» وليس «الفِصَل» كما ذهب البعض –إذا يعرض ابن حزم فيه الملل والأهواء والنحل واحدة واحدة، ثم يفصل فيها بالبرهان استناداً لما اختطّ من منهجية صارمة. ولعلّه تمثل في ذلك قوله تعالى ﴿إنه لقول فصل﴾، أو قوله تعالى ﴿فصل الخطاب﴾، ولربما تابعه ابن رشد في ذلك حين سمى أحد كتبه «فصل المقال».

والمعتقدات السائدة لتحضّ على الاجتهاد وتبنّي ما هو أجدر من أساليب معرفية، لذلك عمل ابن حزم، علاوة على بثّ معتقده والمنافحة عنه، على بسط المقوّمات والعناصر التي توصل إلى المعتقدات الحقّة. وعلى وضع المسألة النقدية منطلقاً وطريقاً لتحقيق ذلك. ومن هنا يتّضح الفارق بين ابن حزم ومن تقدموه أو لحقوا به، حتى بوقت كبير، فهو قد اهتم بالناحية المنهجية في عمله وقصد إلى ابرازها، حيث إن هذه الناحية لم تحظ بعناية أصحاب النظرة العقلية كالمتكلمين والفلاسفة وغيرهم، مما خلط هذه النظرة عندهم بما ليس منها.. أو أقصى عنها ما فيها كما فعل الفقهاء والمتصوّفة وغيرهم، كما سنرى..

لقد تميّزت المنهجية النقدية عند ابن حزم «بنقد الأساس الأبستمولوجي الذي قام عليه الحقل المعرفي البياني»(٧:٥٥١)، بل.. والعرفاني والبرهاني[١١] أيضاً.. ومن هنا يمكن وصفها بأنها، «لحظة جديدة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية»(٧:٥٤٨). وكان في وسع هذه المنهجية أن تنعطف بالفكر اليوناني والإسلامي معاً نحو توجّهات جديدة لو فهمت حق الفهم.. وأن تختزل زمناً كبيراً لنقل المستوى المعرفي الفلسفي إلى مشارف العصر الحاضر أو دونه بقليل. لكن شيئاً من ذلك لم يتحقق على الوجه الذي كان يجب أن يتحقق. بيد أن فكر ابن حزم دفع – نسبياً – بكثير من الاتجاهات السائدة في عصره والاتجاهات اللاحقة، إلى ارتياد آفاق جديدة مما ترددت أصداؤه فيما بعد، وحيناً بعد حين، عند ابن رشد، والغزالي، وابن خلدون، وابن تيمية، وغيرهم. فقد أثّر ابن حزم في بعض توجّهاتهم بشكل واضح. على الرغم من أنه لم يلق العناية الكافية التي تمكّن من فهمه حقّ الفهم، والإحاطة بفكره الشمولي الدقيق لاستثماره على الوجه الأمثل.

ولإعادة تمثل فكر ابن حزم، وتتبُّع كيفية وصوله إليه، لا بد من تجميع الأدوات التي شيّد بها ابن حزم فكره، ونثرها هنا وهناك، ذلك: «أن أغلب ما يستعمله الفلاسفة من مناهج لا يظهر إلاّ إذا حلّلنا أقوالهم ونتاجهم» (٨:٣١).لهذا فإن علينا أن نفرز نصوص ابن حزم المتعلّقة بالمنهج، ونحاول قراءتها، واستنطاقها، لبلورة منهجه، وفكره الظاهري.

---

(١١) نستعير هذا التقسيم للثقافة الإسلامية في هذا السياق بتحفّظ نظراً لاستناد الاقتباس إليه فحسب.

ولقد تمثلت عملية البحث عن اليقين عند ابن حزم في جانبين:

الأول: جانب نقدي سلبي قوامه التبصير بالعيوب الشخصية والمنهجية التي تعترض عملية البحث عن اليقين لتلافيها وتحرير العقل منها.. وجانب نقدي إيجابي قوامه الاستعمال الدقيق لمنهجية متماسكة، يكون بوسعها تسويغ المعتقدات الضرورية الواجبة، والمتمثلة بسلسلة من المقدّمات المنطقية، كالأوائل (الحسيّة والعقلية)، والمقدمات التجريبية، والمقدمات الإخبارية (النصيّة والشفوية). وفي وصف الجانب الأول يرى ابن حزم ما يلي:

١. وجوب الاستقلال في طلب الحقيقة، وعدم التأثر بأي اعتبارات غير موضوعية.. ويعبّر ابن حزم عن هذا بقوله: «إني لا أبالي فيما أعتقده حقّاً بمخالفة من خالفته، ولو أنهم جميع من على ظهر الأرض»(٢/١:٣٥٥).

وبالفعل فإنه يمكن اعتبار موقفه الظاهري الذي وصل إليه موقفاً متفرّداً، حقّق به استقلالية واضحة، مخالفاً بذلك أبرز المشتغلين في الفلسفة، والشريعة، من الفلاسفة، والمتكلمين، والفقهاء. ولقد اعتد ابن حزم بهذا المنطلق لدرجة جعلته يذكر أن هذه الخصلة عنده من أكبر الفضائل، ولو لم تكن فيه لكانت من أعظم أمنياته عند خالقه. ويوصي كل من يبلغه كلامه بأن يتبنى هذه المنطلق سبيلاً إلى معرفة حقّة(٢/١:٣٥٥).

٢. وجوب البعد عن الهوى، ومراقبة النفس بتفتيش أخلاقها وطباعها، وقَدْعِها لتستقيم للحق، نابذة الهوى والتقليد.. ويعبّر عن هذا الشرط بقوله: «لا يدرك الأشياء على حقائقها إلاّ من جرّد نفسه من الأهواء كلها.. ونتّش أخلاق نفسه تفتيشاً لا يترك فيه من الهوى والتقليد شيئاً البتة»(٢/٤:٣١٩).

وبالفعل، فقد طبّق هذا الشرط، محاولاً التجرّد من عيوبه، بالرياضة والمطالعة، يقول: «كانت فيّ عيوب فلم أزل بالرياضة واطلاعي.. أعاني مداواتها حتى أعان الله عزّ وجلّ على أكثر ذلك.. فمنها كلف في الرضا وإفراط في الغضب.. ودعابة غالبة.. وعجب شديد.. ومحبة في بعد الصيت والغلبة.. والأنفة.. ومنها عيبان سترهما الله علي، وأعان على مقاومتهما.. وحقد

مفرط»(٢/١:٣٥٤). كما يوصي طالب الحقيقة، «أن يروض نفسه على قلّة المبالاة بمدح الناس له أو ذمّهم إيّاه ولكن يجعلَ وَكْدَهُ طلب الحق لنفسه فقط»(٢/٤:٣٤١).

٣. وجوب رفض التقليد، وعدم الاغترار بالأشخاص وشهرتهم، والتوجُّه – فحسب – نحو الحق مهما يكن أمره وأمر من يتبنّاه، يقول: «نحن في ميدان النظر، وحمل الأقوال على السير بالبراهين، فسنزيف الباطل، والدعاوى التي لا دليل عليها، حيثما كانت، ويبيد من كانت، ويلوح الحـق ثابتـاً، حيثما كان، ويبيد من كان، ولا حول ولا قوة إلاّ بالله»(٩/١:١٧٥).

ومن هنا حارب ابن حزم التقليد والمقلّدين، مبيّناً أنه «لا يحلُّ لأحد أن يقلّد أحداً لا حيّاً ولا ميّتاً، وعلى كُلٍ الاجتهاد حسب طاقته»(١٠/١:٦٦) وإن «المجتهد المخطىء أفضل عند الله من المقلّد المصيب»(١٠/١:٩٦). بل إنه يربط العلم بالاجتهاد، والجهل بالتقليد، إذ «لا يجتهد إلاّ عالم ولا يقلّد إلاّ جاهل». (٢/٣/١٢٠) فعلم الدراية غير علم الرواية.

٤. الالتزام بالموضوعية في معالجة الآراء والدعاوى، وتطبيقاً لذلك فإنه يوصي قارئه في معرض بيانه للحق بقوله: «قبل كل شيء أريد أن تنظر في كلامي بعين سليمة من الإعراض ومن الاستحسان معاً، وبنفس بريئة من النفار والسكون معاً، لا كما ينظر المرء بما لم يسمعه قط، فيسبق إليه منه قبول يسهل عليه الباطل أو نفار يوعر عليه الحق. فمن هذين السعيين تاه أكثر الناس وفارقوا المحجة» (٢/٣:١٩٨).

إن هذه الموضوعية جعلت ابن حزم يذكر بأنه لا يدّعي معرفة كل حق وعلمَ كل باطل «بل كثير من الأمور يخفى علينا الحكم فيها، إلاّ أنها في ذواتها إما حق وإما باطل»(٢/٤:٣٠٧)، وجعلته يؤكد «مُجِداً» و«مُقرّاً» بأنه إنْ وجد ما هو أهدى مما يعتقد اتبعه وترك ما هو عليه(٦/٢٣).

٥. الأمانة في عرض الآراء والأقوال، وعدم استثناء رأي من المعالجة، مهما كان شأنه واللجوء إلى النصوص ذاتها بدون تحريف، ذلك: «إن تقويل القائل – كافراً كان أو مبتدعاً أو مخطئاً – ما لم يقله نصاً، كذب عليه»(٩/٥:٣٣).

وقد طبّق ابن حزم هذه الأمانة تحت كل الظروف، حتى فيما جُوبِه به من اعتراضات بلغت حدّ الشتائم، يقول في هذا الصدد: «نحن نورد ألفاظهم، على ركاكتها وغثاثتها، لئلا يظنوا بجهلهم أنها أوردت لمصلحة قد نسخت حقّها ولم توف مرتبتها، ونبيّن –بعون الله– عَظيم ما فيها من الفساد والهجنة»(٢/ ٧٣:٣).

من هنا، من هذا الجانب النقدي السلبي، نرى ابن حزم يسعى لتحرير العقل من الأوهام ويعلّق الأحكام جميعاً ليتخذ من الشكّ المنهجي منطلقاً «فنفي الحقائق والشكّ فيها ممكن حتى يقوم البرهان على الصحيح منها»(٢/٤: ٣٢١)، إذاً فهذا الجانب يمهد لإحراز اليقين ولا بد لطالب الحق أن يبدأ مسعاه به.

ثانياً : أما في الجانب النقدي الإيجابي فإن الإنسان – في نظر ابن حزم – يستطيع أن يدرك الحقيقة بشرط أن يتّبع المنهج الصحيح في هذا الطلب، يقول: «الذي يعتقد أهل التحقيق الطالبون معرفة الأمور على ما هي عليه، فهو أن يبحثوا فيما يطلبون معرفته عن كل حجة احتجّ بها أهل فرقة في ذلك الباب. فإذا تقصّوها، ولم يبقوا منها شيئاً، تأمّلوها كلها حجة حجة، فميّزوها، الشغبي منها والإقناعي، فاطرحوها وفتشوا البراهين على حسب المقدمات التي بيّناها في كتابنا الموسوم بالتقريب..وفي كتابنا هذا [الفصل] وفي كتابنا الموسوم بالإحكام في أصول الأحكام»(٩/٥: ٢٦٣).

هكذا يمعن ابن حزم في المسألة النقدية ويوجب النظر في كل دعوى، مهما كان شأنها، وتقصّيها وتأمّلها، وتفتيشها، لتمييز ما هو حق مما ليس بحق، مما يتطلب اتّباع خطوات منهجية يتحقق بها التمييز. إن هذا التصوّر دفع بابن حزم إلى الاهتمام بالناحية المنهجية في أعماله وجعله لا يغفل عن ذكر ما تقتضيه الحاجة من هذه الخطوات في كل اتجاه يتّجه.

وما يصفه ابن حزم في «التقريب» و«الفصل» و«الإحكام» ككل، هو الطريق البرهاني[١٢]، وهذا الطريق ضروري، إذ: «كل أحد يحسن عنده رأي نفسه، فلا سبيل

---

[١٢] سنقف في الفصول التالية على فهم ابن حزم للبرهان.

إلى إلزامه الإقرار بشيء منها أصلاً، إلاّ أن يوجب برهان صحّة شيء منها فيلزمه حينئذ، وإلاّ فليس بعضها أولى بالتصديق من بعض، ولا سبيل إلى أن تكون كلها حقاً فتصدق بجميعها»(٢/٤: ٣٢١)، والبرهان كما يفهمه ابن حزم ضامن للحقيقة. يقول «إن من عرف البرهان وميّزه وطلب الحقيقة غير مائل بهوى ولا إلف ولا نفار ولا كسل فمضمون له تمييز الحق»(٩/٥:٢٦٣).

ويختصر ابن حزم طريقته البرهانية بقوله: من ميّز في المبدأ ما يعرف بأول التمييز والحواس، ثم ميّز ما هو البرهان مما ليس برهاناً، ثم لم يقبل إلاّ ما كان برهاناً راجعاً رجوعاً صحيحاً ضرورياً إلى ما أدرك بالحواس أو ببديهة التمييز وضرورته، في كل مطلوب يطلبه، فإن شارع الحق يلوح له واضحاً ممتازاً من كل باطل دون إشكال»(٩/٥:٢٦٣).

لكن هذه الطريقة البرهانية شاقّة وصعبة، وتتطلب مقاومة الميول، والأهواء، والكسل، وشحذ الحواس، والعقل، للقيام بملاحظة دقيقة، ويؤكد ابن حزم: «أن كثيراً من الناس يغيبون عن اعتقاد ما شهدت له الحواس، وينكرون أوائل العقول ويكابرون الضرورات، إما لأنهم زلّوا عن طريق البرهان وظنّوا أنهم عليه، وإما لأنهم ألفوا ما مالت إليه أهواؤهم، لإلفهم شيئاً ونفارهم عن آخر»(٩/٥:٢٦٥).

بل إن هذا الموقف المنهجي لا يتحقق كما يؤكد ابن حزم: «إلاّ لمن صفا عقله ونفسه من الشواغل... واستوت عنده جميع الأقوال، ثم نظر فيها طالباً لما شهدت بها البراهين»(٩/٥:٢٥١).

المنهجية عند ابن حزم إذاً برهانية، وتستند إلى مراجعة ذاتية وحياد موضوعي كما أسلفنا. والبراهين تعود إلى مقدّمات موثوقة. والمقدّمات الموثوقة سنرى أنّ لها مناهج تثبت صحّتها أيضاً، سواء أكانت مقدّمات أوائل (عقلية وحسّية) أم مقدّمات تجريبية أم مقدّمات إخبارية (شفوية ونصّية)، ولها جميعاً أصول تستند إليها.. مما يرجع منهج ابن حزم للحسّ والعقل معاً.. وهو يؤكد ذلك بقوله:

«نحن إنما نناظر الناس حتى نردهم إلى موجب العقل أو الحسّ أو نلزمهم أن يخرجوا عن رتب العقل ومكابرة الحس. فإذا خرجوا إلى ما ذكرنا فقد كفونا التعب، ولزمنا الإعراض عنهم، وتركهم يتمنون الأضاليل»(٢/٤:١٩٩).

ج- نقد الدعاوى المعرفية:

يبدأ ابن حزم بتطبيق منهجه -كطالب حق لليقين - في إبطال المواقف اللاإعتقادية مثل موقف الشكّ المطلق، ليكشف عن تناقضه الذاتي، فيخاطب أصحاب هذا الموقف بقوله: «أشككم موجود صحيح منكم، أم غير صحيح ولا موجود؟ فإن قالوا: هو موجود صحيح منّا أثبتوا أيضاً حقيقة ما، وإن قالوا هو غير موجود، نفوا الشك وأبطلوه. وفي إبطال الشك إثبات الحقائق أو القطع على إبطالها»(٩/١:٤٤).

كما يطبّقه في الردّ على مبطلي الحقائق، (٩/١:٤٤) والموسوسين (٩/٢:٣٧٨) والقائلين بتكافؤ الأدلّة (٩/٥:٤٥٢)، والدعاوى الاعتقادية كالملل مثل اليهودية، والمسيحية، وغيرها.. والأهواء مثل دعاوى الفلاسفة الناتجة عن الشغب كما يرى.. والنحل، مثل الفرق الدينية المختلفة.. والدعاوى الأخرى.. التي ترى الذوق والمشاهدة طريقاً يوصل إلى الحقائق.. ودعوى القائلين بالإمام.. ودعوى القائلين بأن الطريق برهاني تحديداً، ولكنهم -على ما يرى ابن حزم - لا يميّزون البرهان مما ليس برهاناً. وهكذا فليس تكتمل المنهجية عند ابن حزم إلاّ بمناقشة الدعاوى المختلفة للفصل فيها لإحقاق الحق وإبطال الباطل.

واضح مما سبق أن ابن حزم فيلسوف، آمن بالعقل غير المنفصل عن الحسّ، واستند إليه في أحكامه، واعتبره أداة قادرة على بلوغ اليقين والإصلاح. وهو يؤكد على هذه المسألة بقوله: «لا يصحّ شيء أصلاً إلاّ بالعقل، أو بالحواس مع العقل، أو ما أنتج من ذلك»(٢/٤:٣١٧). بل يشهر موقفه صريحاً وقاطعاً دون وجل، حتى في الشريعة يقول: «إلى العقل نرجع في معرفة صحّة الديانة، وصحّة العمل الموصلين إلى فوز الآخرة، والسلامة الأبدية. وبه نعرف حقيقة العلم، ونخرج من ظلمة الجهل. ونصلح تدبير المعاش، والعالم، والجسد»(٢/٤:٣١٧).

هكذا هي رؤية ابن حزم، عقلانية، تنافح عن العقل وتتمنى أن يسود حكمه.. ولكنها ليست عقلانية بالمعنى الذي يشيد أبنية ميتافيزيقية بشغب، فعل غيره من الفلاسفة الذين ينسبون ذلك إلى العقلانية، أو عقلانية تنطلق من تسليم إيماني نقلي مسامح بأية قضايا كما فعل الفقهاء، والمتكلمون، وحتى المتصوّفة.. أو عقلانية تتخذ لها من القياس المنطقي وحده ودون التحقق من مقدماته سبيلاً للمعرفة.. فللعقل قانونه عند ابن حزم الذي يكشف عن محدودية قدرته، بل إنه ليس جوهراً، مما يبقي دائرة العقلانية (الظاهر) مغلقة أمام التجاوزات اللامسوّغة... ومفتوحة أمام أعمال العقل برهانياً، وفقاً للطريقة التي فهم بها ابن حزم البرهان.

لقد أخضع ابن حزم كل حقول المعرفة، بما فيها الدينية، للعقل. ومن هنا اهتمّ ببيان أصول العقلانية الجديرة بالاعتماد، والتي تسند المقدمات الموثوقة التي تبنى منها الاستدلالات الحقّة. فما هي هذه الأصول التي تتميز بها عقلانية ابن حزم أو ظاهريته. وما هي كذلك مواصفات المقدمات الموثوقة التي تنطلق منها الاستدلالات الحقّة وفقاً لهذه الأصول!.. وكيف نتحقق من صدق هذه المقدمات، ومن ثم المقدمات المتّسقة معها، ومن ثم الاستنباط عليها!.. فالبرهان عند ابن حزم يتشكل من هذا كلّه. أي من أصول حقّة، ثم مقدمات حقة، ثم استدلالات حقة. تشكل فيما بينها، جميعاً منظومة متماسكة بوسعها أن تفسّر لنا العالم وتصلحه وتجعله معلوماً بعد أن كان مجهولاً.

الفصل الثاني

أصول ظاهرية ابن حزم

أصول ظاهرية ابن حزم

يضع ابن حزم في«التقريب لحدّ المنطق»، أصولاً تشكّل منطلقاً إلى فهم جديد للعقلانية، ومع أن «التقريب» – كما يوحي عنوانه، وكما يصرّح ابن حزم – يهدف إلى شرح منطق أرسطو، وتقريبه إلى الأفهام، إلاّ أنه يتجاوز – في الواقع – هذا الهدف إلى غاية أخرى، هي تكييف المنطق الأرسطي مع النظرة الظاهرية، بعد إضافة أصول جديدة مخالفة للأصول الأرسطية. ومن هنا صار هذا العمل عرضة للنقد من قبل المفكّرين الذين نظروا إليه على أنه مجرّد شرح لمنطق أرسطو.

والحقيقة أن ابن حزم كان مهتمّاً بترويج جوانب من منطق أرسطو، كان يعتبرها جزءاً من المنهاج العام للكشف عن الحقيقة؛ لذلك نراه يترفّق في معارضته لأرسطو، ويسوقها بتواضع، نحو قوله عن «المنطق»:

«لن نعدم – إنْ شاء الله – أن يكون فيه بيان تصحيح رأي فاسد، يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس، وتنبيهٌ على أمر غامض، واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة»(٢/٤:١٠٣).ومن هنا نفهم كيف أن ابن حزم لم يتردد في التذكير بأن اتّباع الحقّ أوجب من اتّباع أرسطو –وهو واضع المنطق–إذا غلط(٩/٥:٢١٩). بل وأن يوجّه النقد في كتابه «الفصل» للثقافة اليونانية، ولفئة المفكّرين التي قبلتها دون تمحيص إذ يقول:

«لم تفرّق هذه الطائفة بين ما صحّ مما طالعوه بحجة برهانية، وبين ما في أثناء ذلك وتضاعيفه، مما لم يأت عليه من ذكره من الأوائل إلاّ بإقناع أو بشغب، وربما بتقليد.. فحملوا كل ما أشرفوا عليه محملاً واحداً، وقبلوه قبولاً مستوياً»(٩/٢:٢٣٤). وهكذا فإن في كلام بعض الأوائل، ومن بينهم أرسطو، شغباً لا بد من كشفه واطّراحه.

ولكن من جهة ثانية لا بدّ من اتّباع الحقّ «حيثما كان، وبيد من كان»؛ لأن من زعموا بأن الفلسفة والمنطق منافية للشريعة يفسدون العقول بظنونهم. لذلك نرى ابن حزم يواجههم بقوله:

«رأيت طوائف من الخاسرين.. يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين - أنتجه بحث موثوق به - على أنّ علم الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة. فعمدة غرضنا وعلمنا إنارة هذه الظلمة بقوة خالقنا»(٢/٤: ٢٣٢).

إذن فثمة هدف مزدوج يتمثل أولاً، بإصلاح المنطق والفلسفة وتخليصهما من الشغب، ويتمثل ثانياً بالدفاع عنهما والترويج لهما في صفوف المتدينين.

لقد لاحظ صاعد الأندلسي - المعاصر لابن حزم - الاختلاف بين أصول ابن حزم وأصول أرسطو، لكنه لم يقدّر أهمية عمل ابن حزم، فعدّه خروجاً، وأرجعه إلى عدم فهم ابن حزم لأرسطو حين يقول:

«ممن اعتنى بصناعة المنطق خاصة من سائر الفلسفة، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم.. وألّف فيه كتاباً سمّاه «التقريب لحد المنطق»، بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف.. وخالف فيه أرسطوطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله، مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتبه. فكتابه من أجل هذا كثير الغلط، بيّن السقط»(٤: ٩٩).

لقد كانت مخالفة أرسطو في ذلك العصر أمراً مستنكراً، لذلك لم يكن غريباً أن تؤخذ على ابن حزم هذه المخالفة، وأن يروّج لها مؤرخ الأندلس الكبير «ابن حيّان» فيعممها على كتب ابن حزم الأخرى قائلاً:

«وله في بعض تلك الفنون[١٣] كتب كثيرة، غير أنه لم يخلُ فيها من الغلط والسقط، لجرأته في التسوّر على الفنون لا سيما المنطق - فإنهم زعموا أنه زلّ هنالك، وضلّ في سلوك تلك المسالك، وخالف أرسطوطاليس واضعه مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتبه» (٥: ٧٧).

---

[١٣] نلاحظ أن الآراء السابقة، بالإضافة إلى رأيي ابن العربي، وابن خلدون، اللذين سبق ذكرهما في المقدّمة، هو رأي واحد نقل ببعض التصرّف مما يفيد الانسياق الأعمى لرأي صاعد.

وعلى الرغم من الموقف السابق، فإن معظم دارسي تراث ابن حزم من المعاصرين[14]، قد دافعوا عن فهمه لأرسطو. وفسّر د.يفوت هذه المخالفات بأنها، تهدف إلى رفع قلق الموقف الأرسطي(١١:٤١٢)، «وتعريب المنطق، وتكييفه بالثقافة العربية الإسلامية(١١:٢٠٠).. ومن محاولة تجاوز التباس النص الأرسطي، وقلق عباراته، ومواقفه إزاء بعض القضايا»(١١:٤٢٢).

إلاّ أن «الحميدي» – وهو تلميذ لابن حزم – قد أدرك قيمة التوجّهات الحزمية وجدّتها، إذ يقول: «سلك في بيانه، وإزالة سوء الظن عنه، وتكذيب الممخرقين به، طريقة لم يسلكها أحد قبله فيما علمناه»(١:٣٠٩).

إذن فنحن أمام أصول جديدة خالف فيها ابن حزم أرسطو، والدارسون متّفقون على هذه المسألة وإن كانوا لم يبلوروا هذه الأصول. ولم يتقصّوا، تبعاً لذلك، التعديلات الجذرية التي جرت على الموقف الأرسطي، مما صرفهم بالتالي عن فهم الموقف الفلسفي الحزمي الناشيء في حقيقة الأمر عمّا عدوه مخالفات.

إن أبرز ملامح الأصول الجديدة التي طرحها ابن حزم ما يلي:

أ. اعتبار العقل عرضاً من أعراض النفس وليس جوهراً مما شغله بتحديد العقلانية، وتقنينها على هذا الأساس.

ب. رفض مقولة الجوهر كلها في فهم الموجودات، والاقتصار على الكيفيات التي يتألّف منها الجسم.. والجسم هو ماله (طول وعرض وعمق)، مما يبقي النظرة إليه نظرة ظاهرية.

ج. تبنّي النظرة الإسمية في فهم الكليات، وعدم الإقرار بعقول كلية أو مصادر للمعرفة غير الأوائل الحسّية والعقلية.

د. ممارسة النقد والتحليل على نطاق واسع مما لم تستثمره معالجات أرسطو، لا سيما في الجوانب التصورية، واللغوية، والنصّية.

---

[14] من هؤلاء الدارسين د. سالم يفوت في كتابه «ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب». و د. محمد جلوب الفرحان في كتابه «ابن حزم وجهوده المنطقية»، ود.زكريا إبراهيم في كتابه «ابن حزم الأندلسي».

هـ. الاهتمام بكيفية الإقرار بمقدمات يقينية لا يرقى إليها الشكّ، وعدم الاكتفاء بآلية البرهان أساساً للصدق، مما دفعه إلى تحديد شروط التحقق من صدق المقدمات، سواء أكانت أوائل (حسّية، وعقلية)، أم تجريبية، أم إخبارية (شفوية، ونصّية).

هذه هي أبرز الأصول التي جعلت ابن حزم ينحو منحى مختلفاً في الفكر الفلسفي، ومن ثم على كافة الصعد المعرفية. ولأهمية هذه الأصول فسنعرضها بشيء من التفصيل.

أ- تقنين النظرة العقلية:

يختلف ابن حزم مع غالبية المفكّرين في فهمهم للعقل، فهؤلاء - على حدّ قوله - يزيدون في العقل ما ليس فيه أو ينقصون منه بعض ما فيه، وهما: «طرفان، أحدهما أفرط فخرج عن حكم العقل، والثاني قصّر فخرج عن حكم العقل. ومن ادّعى في العقل ما ليس فيه كمن أخرج منه ما فيه، ولا فرق. ولا نعلم فرقة أبعد عن طريق العقل من هاتين الفرقتين معاً: أحداهما التي تبطل حجج العقول جملة، والثانية التي تستدرك بعقولها على خالقها»(٦/١:٣٠).

واضح أن ابن حزم يدعو إلى عقلانية «لا تزيد ولا تنقص»، فما هي هذه العقلانية التي لم تسلكها الطائفتان اللتان شاهدهما ابن حزم في زمانه، واللتان اتبعت إحداهما علم الأوائل وأصحاب تلك العلوم مستغنية بها عما عداها.. واتّبعت الأخرى علم ما جاءت به النبوّة واستغنت بها أيضاً..(٢/١:١٣١). «وتفاقم الدّاء بهما» كما يقول(٩/٢:٣٣٢).. نظر ابن حزم إلى العقل باعتباره عَرَضاً أو كيفية. وبهذا يكون قد أدار ظهره لآراء القدماء - يونانيين وإسلاميين - ممن زعموا أن العقل جوهر، ووجّه اهتمامه إلى الناحية التجريبية، ليقرر أن العقل: «قوة تميّز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها، وتشاهد بها ما هي عليه من صفاتها الحقيقية لها فقط، وتنفي بها عنها ما ليس فيها، فهذه حقيقة حدّ العقل ويتلوه في ذلك الحواس سواء سواء»(٢/٤:٣١٨).

ودليل ابن حزم على أن العقل كيفية هو: «أنه يقبل الأشدّ والأضعف.. وله ضدّ هو الحمق. ولا خلاف في الجواهر [لمن ادّعاها] أنها لا ضدّ لها، وإنما التضاد في بعض الكيفيات فقط»(٩/٥/١٩٩). ولهذا فالعقل: «فعل النفس وهو عرض محمول فيها، وقوة من قواها..

وإنما غلط من غلط في هذا، لأنه رأى بعض الجهّال المخلّطين من الأوائل أنّ العقل جوهر، وأن له فلكاً، فعول على ذلك من لا علم له، وهذا خطأ»(٩/٥: ٢٠٠).

وطالما أن العقل عرض من أعراض النفس، وقوة من قواها، ففعاليته محدودة بمعرفة الكيفيات من شاكلته، أمّا ما هو فوقه فلا.. إذ يدرك العقل: «ما هو من شكله في باب الكيفيات، فيميّز بين خطئها وصوابها، ويعرف أحوالها، ومراتبها، وأما فيما هو فوقه، وفيما لم يزل – والعقل معدوم – وفي مخترع العقل ومرتبه كما هو، فلا تأثير للعقل فيه، إذ لو أثّر فيه لكان محدثاً لما قدّمنا.. فكان يكون الباري منفعلاً للعقل وكان يكون العقل فاعلاً فيه تعالى وحاكماً عليه»(٩/١: ٩٦). كما أن «العقل لا يحكم به على خالقه»(٩/٢: ٣٦٠).

يسوق ابن حزم هذه الرؤية لمن يزيدون في العقل ما ليس فيه، وهم الفلاسفة والمتكلمون الذين جاوزوا ما للعقل من قدرة ليحكموا بظنونهم كيفما اتّفق، في إشادة عوالم مفارقة، ومواصفات ملكوتية؛ وأحكام على الألوهية.. مع أنهم قد أشرفوا باستعمال العقل في مجاله الصحيح، على «أشياء برهانية صحاح براهينها ضرورية»(٩/٢: ٢٣٣). لكنهم لم يفرقوا بين ما طالعوه بحجة برهانية وبين ما في أثناء ذلك وتضاعيفه مما أورده الأوائل بشغب فتابعوهم فيه. فراحوا يصدرون أحكامهم على الألوهية مع أن «العقل لا يوجب على الباري حكماً، بل الباري تعالى خالق العقل بعد أن من يكن» ويقتصر دوره على، «الفهم عن الله تعالى مراده، ومميز للأشياء التي قد رتبها الباري تعالى على ما هي عليه فقط»(٦/١: ٦٧).

ويسوقها أيضاً لمن قصّروا عن حكم العقل، وأخرجوا منه ما فيه، والذين هم في نظره المقلّدون التقليد الأعمى، والذين يعتنون فحسب «إما بألفاظ ينقلونها على ظاهرها، ولا يعرفون ما فيها، ولا يهتمون بفهمها»، «وإما بمسائل من الأحكام لا يشتغلون بدلائلها ومنبعها، وإنما حسبهم منها ما أقاموا به جاههم وحالهم»، «وإما بخرافات منقولة عن كل ضعيف، وكذّاب ساقط، لم يهتبلوا قط بمعرفة صحيح من سقيم»(٩/٢: ٢٣٤). وبعض هؤلاء «لم يزيدوا على طلب علو الإسناد وجمع الغرائب.. دون تدبّر معانيه»، أي النصّ الشرعي.

ويذكر ابن حزم بعض أسباب انصراف الناس عن الحق وإعمال الطريقة البرهانية في الشريعة بقوله:

«إنما أنكر الحق في ذلك أحد ثلاثة: إما غافل معرض عمّا صحّ عنده من ذلك مشتغل بطلب معاشه، وإما مقلّد لأسلافه أو لمن نشأ بينهم قد شغله حسن الظن بمن قلّد.. وغرّ الهوى عقله عن التفكير.. فهو إذا سمع برهاناً ظاهراً لا مدفع فيه ظنّه من الشيطان وغالب نفسه حتى يعرض عنه، وقالت له نفسه، لا بد أن ها هنا برهاناً يبطل به هذا البرهان الذي أسمع وإن كنت أنا لا أدريه، وهل خفي هذا على جميع أهل ملّتي وأهل نحلتي أو مذهبي وعلم فلان وفلان، والثالث منكر بلسانه ما قد تيقّن صحته بقلبه إما استدامة لرياسة أو استدرار مكسب، أو طمعاً في أحدهما مما لعلّه يتم أو لا يتم ولو تمّ لكان خاسراً الصفقة بذلك»(٩/٥:٢٤٨).

بهذه الدقّة والعمق في التحليل يمضي ابن حزم في توجيه نقوده القاسية، ولكنها الحقّة، لكل فئة أو طائفة تعرض عن البرهان، أو تتجاهله، وتعرض عن المنهجية العلمية في تناول المسائل ويحاصرهم، لا سيما من يدعون دعاوى لا سند لها من برهان، كالقائلين بالتقليد، وأصحاب الذوق، أو القائلين بالإمام وهم الذين في جملتهم لا يقرون بالطرق البرهانية، أو يعرضون عنها، ويقصرون بذلك عن حكم العقل ويخرجون منه ما فيه.

وممن قصّروا عن حكم العقل، وأخرجوا منه ما فيه، أيضاً، القائلون بالإلهام الفردي، وهؤلاء يقال لهم: «ما الفرق بينك وبين من ادّعى أنه أُلهم بطلان قولك؟ فلا سبيل إلى الانفصال عنه»(٦/١:١٩).

ولا ينسى ابن حزم أن يفرّق بين من يدّعي الإلهام الفردي – وهم الصوفية – وبين من يدعي أنه يدرك ببديهة عقله إلهاماً عاماً جمعياً فيقول: «إن كل من في المشرق والمغرب، إذا سئل عمّا ذكرناه، أننا عرفناه بأوائل العقل، أخبر بمثل ما نخبر به سواء بسواء[15]، وإن

---

(١٥) يستعمل ابن حزم وعلماء الأصوال، هذا الدليل أو فعل الإجماع المعرفي بصورة تلقائية وبدون إثارة الموضوع مباشرة، ليتجاوزوا دائرة الأنانة، (الأنا وحدية)، لإثبات موضوعية الوجود، وهو ذات الدليل في الفينومنولوجيا المعاصرة، – أنظر د.حسن حنفي، علم الاستغراب، ص٥٠٦ .

المدعين للإلهام ولإدراك ما لا يدرك غيرهم بأول عقله لا يتّفق اثنان منهم على ما يدعيه كل واحد منهم»(٦/١:١٩).

ويتهم ابن حزم القائلين بالإمام بأنهم قصّروا أيضاً عن حكم العقل، وأخرجوا منه ما فيه، بادعائهم لطرق في المعرفة موقوفة على تعاليم سرّية لا تستند إلى العقلانية التي قنن.(٦/١:٢٠).

لا سبيل إذاً إلى عقلانية تتجاوز الكيفيات التي هي من شاكلة العقل، أو أن يتجاوز العقل أوائله، سواء بالزيادة عليها بشغب، أو بالانتقاص منها بشغب، وليس ببرهان. وبهذا يبقى عمل العقل محصوراً عند ابن حزم في دائرة لا يتعدّاها، هي دائرة الكيفيات، أو ما يتداول على الأجسام من أعراض. فمهمّة العقل - على حدّ تعبيره -، «أن يوقف على كيفيات كل ذلك فقط»(٦/١:٣١). «وإنما في العقل معرفة الأشياء على ما هي عليه فقط من كيفياتها ولا مزيد»(٢/٣:١٩٤). ومن ثم الاستدلال على هذه الكيفيات، أما العقل في نفسه، فهو: «قوة من قوى النفس، عَرَضٌ محمول فيها، أحدثه الله تعالى بعد أن لم يكن، وأحدث رتبه على ما هي عليه مختاراً لذلك تعالى»(٩/٢:٣٧١). وهو الذي نفرق به بين الواجب والممكن والمحال.

ب-رفض فكرة الجوهر:

يرفض ابن حزم فكرة الجوهر، ولا يرى ضرورة لها في فهم العالم. يقول: «ذهب جمهور الأوائل والمتأخّرون إلى إثبات شيء يسمّونه جوهراً، ليس بجسم، ولا بعرض. وحدّه، عندهم بالذّات، غير قابل للمتضادات، قائم بنفسه، لا متحرّك، ولا متمكّن، إذ ليس في مكان، لا طول له، وعرض، وعمق، ولا يتجزّأ، وهذا شيء لا يقوم عندنا في الوهم»(٢١:١٤٨).

ومع هذا الرفض يتصوّر ابن حزم العالم على أنه كيفيات تتداول على أجسام. ومن هنا أخذ على أنصار المذهب العقلي أنهم يزيدون في العقل ما ليس فيه بتلك الافتراضات عن الجواهر، والعوالم الأخرى، والعقول المفارقة، وبادعائهم نفاذ العقل إلى مقام الألوهية ليحكم بمسائلها، مع أن العقل في الحقيقة ليس سوى عيان، وتمييز، ومن ثم مفاضل بين

الأشياء والأفعال -كما سنبين-، ويحتاج في أداء عمله إلى كيفيّات حسّية، ومبادىء عقلية، يسميها ابن حزم بالأوائل.

من هنا حصر ابن حزم الجواهر المدّعاه فوجدها ثمانية هي: الله، والعقل، والنفس، التي يرى ابن حزم أنها «جسم فلكي صاف»، «وهي القابلة لإعراضها عن الفضائل والرذائل المعلومة بالعقل، كقبول سائر الأجسام لما يتعاقب عليها من الأعراض المعروفة بالعقل»(٩/ ٥:٢٠٨)، والهيولي، والصورة، والخلاء، والمدّة، والجزء الذي لا يتجزأ، ثم شرع بتفنيدها واحدة واحدة على أسس برهانية(٩/٥:١٩٦-١٩٧).

وما دام موضوع العقل هو الكيفيّات دائماً، فإن «العلم والمعرفة إسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه، وتيقّنه به، وارتفاع الشكوك عنه. ويكون ذلك إما بشهادة الحواس وأوّل العقل وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأوّل العقل»(٩/٥:٢٤٢).

يعمل عقل الإنسان إذاً في مجال الكيفيّات، وله أوائله التي ينطلق منها، أما أن نعتبره جوهراً، وننطلق من هذه التسمية، لإشادة عوالم، وموجودات، تتجاوز مجال العقل، فليس من العقلانية والبرهان في شيء، لذلك رفض ابن حزم الرؤى التي تعتقد بوجود جواهر، لأنها تفتقر إلى دليل.. يقول:

«أول ذلك أنها كلها دعاوى مجرّدة لا يقوم على صحة شيء منها دليل أصلاً، لا برهاني ولا إقناعي، بل البرهان العقلي والحسّ يشهدان ببطلان كل ذلك، وليس يعجز أحد أن يدّعي ما شاء. ومما كان هكذا فهو باطل»(٩/٥:١٩٦).

نبذ ابن حزم إذاً القول بالجواهر، وحصر المعرفة البشرية في الكيفيات، والبرهنة على ما يؤسس عليها من اعتقادات جديرة بالتصديق، وهذا المجال عنده فقط هو موضوع علم الفلسفة. إذ يعرف علم الفلسفة بقوله: «معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص»(٢/٤:٧٨).. وهكذا فالمعرفة ممكنة ولكن في حدود.. مما قاده -استناداً إلى نظرته- لأن يتوجّه إلى تحليل المقدمات، سواء أكانت مقدّمات أوائل عقلية وحسّية - وهي التي يستند إليها فعل المعرفة العقلانية بأسره - أم مقدمات تجريبية شهدت

لها الأوائل أم مقدّمات إخبارية موثوقة (شفوية ونصيّة) تشهد لها التجارب والأوائل أيضاً، ليسوّغ اعتقادنا بها منهجياً ومن ثم ليفرزها عن المقدّمات الكاذبة المدّعاة.

جـ-تبنّي النظرة الإسمية:

إذا لم تكن الكليّات «مُثلا» كما قال أفلاطون، أو تجريدات ذهنية تطابق عقلاً فعّالاً كما قال أرسطو، أو عقولاً مفارقة لها منظومتها الفيضية التي تنتهي بواهب الصور على ما قال أفلوطين وأتباعه، فما مصدر هذه الكليّات، وبماذا نفسّرها؟!

لقد تبنّى ابن حزم النظرة الإسمية في هذه المسألة، ولم ير في الكليّات سوى أشخاصها فقط، يقول: «ليس النوع والجنس شيئاً غير الأشخاص. وإنما هي أسماء تعمّ جماعة أشخاص اجتمعت واشتركت في صفاتها، وفارقتها سائر الأشخاص فيها، فلا تظن غير هذا، كما يظن كثير من الجهّال الذين لا يعلمون»(٢/٤:١٣١). كما يكرر، «وليس الجنس وأنواعه شيئاً غير الأشخاص الواقعة تحتها»(٢/٤:١٤٣).

لا يرى ابن حزم إذاً جوهرية ما خلف الأعراض أو الكيفيّات الموجودة في الأجسام، لتكون موضوعاً للعلم أو المعرفة. وهو يعد الفصل بين الجوهر، وكيفيّاته، ثمرة للإغراق في التجريد، لأن الموجود – دائماً – جسم وأعراضه معاً(٩/٢:٣٠٦).. ويعرّف ابن حزم الجسم بقوله: «ونعني بالجسم المطلق كل ما يطلق على كل طويل عريض عميق»(٢/٤:١٢٢). ومن هنا، فلا فرق بين الجوهر وأعراضه، لأن الأعراض «لا سبيل أن توجد دونه البتّة. والجوهر إن كان لا يوجد دونها أيضاً البتّة، فقد يوجد دون بعضها»(٢/٤:١٢١)، مما يوحّد الجوهر أو على الأصح «الجسم» بأعراضه أبداً(٢/٤:١٦٢)، إذ ليس في الوجود إلاّ الخالق وخلقه، وأنه ليس الخلق إلاّ جوهراً حاملاً لأعراضه وأعراضاً محمولة في الجوهر لا سبيل إلى تعرّي أحدهما عن الآخر، فكل جوهر جسم، وكل جسم جوهر، وهما إسمان معناهما واحد ولا مزيد»(٩/٥:١٩٦) ومن هنا يتوجّه ابن حزم إلى بعض الألفاظ الكلية فيحللها ليلخص إلى تعزيز النظر إلى أن موضوع المعرفة ليس إلاّ الكيفيات فحسب. يقول: «أما الفصول إذا حققتها فكيفيّات، إلاّ أنها لا تفارق ما هي فيه ولا تتوهّم مفارقتها له إلاّ

ببطلانه. وكذلك المعنى الذي صارت به الأشخاص تسمّى أنواعاً وأجناساً فإنه أيضاً كيفيّة»(٢/٤: ١٣٠)، وذلك يصدق على الإنسان والنفس، يقول ابن حزم:

«الإنسان الكلّي، وجميع الأجناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه فقط، فهي الأجسام بأعيانها إن كان النوع نوع أجسام، وهي أشخاص الأعراض إن كان النوع نوع أعراض ولا مزيد»(٩/٥: ٢٠٠).

د-النزعة النقديّة التحليليّة:

ترتكز أبحاث ابن حزم إلى أساس نقدي، لأن الباحث عن اليقين - على حدّ قوله - يجب أن «يسمع حجة كل قائل، فإذا ظهر البرهان لزمه الانقياد والرجوع إليه»(٢/٣: ٩٧).

ولقد ذكرنا كيف انتقد ابن حزم الشكّاك، ومنكري الحقائق، والمعتقدين بها بطرق اعتبرها ظنية، ليخلص إلى ترسيخ يقينه.. لكنه لم يكتف بذلك، بل لاحق كل دعوى، وكل الملل، والأهواء، والنحل، في عملية نقدية شاملة، ليفصل في دعواها.. وليقبل فحسب، ما يتّسق منها، ويصمد إزاء منهجيته الصارمة، إذ ليس يكفي أن يصل المرء إلى يقينه ثم ينصرف عن دعاوى الآخرين، وإلاّ لكان مقصّراً في المعالجة الجذرية الشاملة. لذلك يؤكد ابن حزم:

«إن الوقوف علي الحقائق لا يكون إلاّ بشدّة البحث. وشدّة البحث لا تكون إلاّ بكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال والنظر في طبائع الأشياء وسماع حجّة كل محتج والنظر فيها وتفتيشها، والإشراف على الديانات، والآراء، والنحل، والمذاهب، والاختيارات، واختلاف الناس.. ولا بدّ له من الاطّلاع على القرآن ومعانيه... ولا بدّ مع ذلك من مطالعة الأخبار القديمة والحديثة، والإشراف على أقسام البلاد، ومعرفة الهيئة، والوقوف على اللغة»(٢/٤: ٣٤٤).

وابن حزم لمس في طريقه هذا أن كثيراً مما يدّعيه الآخرون حقّ، وأنهم وقفوا عليه بمناهج صائبة، لكنه كان يرى أنها كانت تختلط بغير ذلك، وبما هبّ ودبّ أحياناً مما أفسد بنيانها العام أيّاً على حدة، لذلك عمل ابن حزم على التذكير، أثناء معالجاته النقدية، بالرأي الحق، والمنهج الحقّ، مما شكّل منهجيته التي اعتمد. على أن ابن حزم قد أدرك إمكانية أن

يضمّ كل تلك الآراء الحقّة نسق احد، وأدرك في ذات الوقت، افتقار هذا النسق إلى قاعدة تحليلية تسنده، مما جعله يهتم بتلك القاعدة، ويبلورها على أساس نقدي، فاكتسبت بذلك، وبضغط من انشغاله باليقين، كتاباته طابعها النقدي التحليلي المميّز.

فحين درس ابن حزم العالم باعتباره ظواهر – تتألّف من كيفيّات تتداول على أجسام – فإنه صنف هذه الظواهر في أربعة مراتب، أو أوجه، ويعبّر ابن حزم عن هذا التصنيف بقوله:

«إن جميع الأشياء التي أُحدثها الأُول.. وقسّمها.. واخترعها.. فإن مراتبها في وجوه البيان أربعة لا خامس لها أصلاً، ومتى نقص منها جزء اختلّ من البيان بمقدار ذلك النقص»(٢/٤:٩٥)، وهذه الأوجه هي:

أولاً: الوجه الواقعي:

الذي يتشكل بالأجسام وكيفيّاتها، وله استقلاليته الموضوعية في الخارج، ويشير إليه ابن حزم بقوله:

«فأول ذلك كون الأشياء الموجودات حقّاً في أنفسها، فإنها إذا كانت حقّاً فقد أمكنت استبانتها، وإن لم يكن لها مستبين، حينئذ، موجود، فهذه أولى مراتب البيان، إذ ما لم يكن موجوداً فلا سبيل إلى استبانته»(٢/٤:٩٥).

وتتأسس موضوعية هذا المستوى على الإجماع المعرفي على الأوائل، إذ أن: «هذا كلّه مشاهد من جميع الناس في مبدأ نشأتهم»(٩/١:٤١)، مما يضفي على هذه الأوائل سمة الضرورة القائمة في أول العقل..

ولنلاحظ هنا، أن وجود الجسم لا يتوقف على الذات العارفة، وإن كانت معرفة الوجود تتوقف على الذات العارفة، كما سيتّضح من حديث ابن حزم في الوجه الثاني وما تقوم به النفس من أفعال..

ثانياً: الوجه التصوّري:

وهو ما يظهر به الوجه الأول حين تنعكس النفس على ذاتها، فالنفس تشاهد الأوائل بالتأمّل وقد حلت فيها بالضرورة وبضمان الله لذلك.. يقول ابن حزم: «والوجه الثاني، بيانها عند من استبانها وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه، واستقرارها فيها بمادّة العقل...، وتمييزه لها على ما هي عليه»(٢/٤:٩٦).

ومعنى هذا أن أشكال الموجودات وصفاتها، يتم التقاطها لتستقر بمادة العقل على ما هي عليه، فيعاينها العقل، ويميّز بعضها عن بعض على نحو ما هي عليه، ويتم هذا الفعل عند ابن حزم باشتراك الحواس وأوائل العقل، مما يلزم عنه - كما سأبيّن لاحقاً - الإقرار بضرورة ابستمولوجية قبلية لا بدّ من اعتبارها منطلقاً في الفعل المعرفي، سابقاً على إدراك الضرورات الأخرى التجريبية، والإخبارية، والمنطقية..

ثالثاً: الوجه اللغوي:

وهو يحمل المعاني التي حلّت في النفس، ويتمّ تبادلها باللغة بين متحدّث ومخاطب، فيتهيأ بوساطتها للمخاطب ما أراد المتحدّث أن يستبينه السامع في نفسه ليشاركه استبانته.. يقول ابن حزم، إن الوجه الثالث هو:

«إيقاع كلمات.. فتوصل بذلك نفس المتكلّم، مثل ما قد استبانته واستقرّ فيها إلى نفس المخاطب.. ويخرج إليها بذلك مثل ما عندها»(٢/٤:٩٦).

يفهم من هذا، أنّ التصور الحقيقي واحد لدى كل الناس، سواء تكوّن من الأوائل أو استمدّ من التجارب والأخبار والاستدلالات.. ودور اللغة: هو استرجاع التصوّر الحقيقي، وتبادله بين المتخاطبين بواسطة الصوت، مما ييسر لهم التفاهم..

رابعاً: الوجه النصّي:

وتمثله النصوص المدوّنة، فالنصوص تحمل ما يريد الكاتب من القارىء استبانته، فالتدوين اذاً، بمثابة اختزان للتصوّر الحقيقي يتم استرجاعه لدى القراءة، فيتمثل القارىء باللغة المدوّنة ما استبانه الكاتب وأراد للقارىء أن يستبينه، ويعبّر ابن حزم عن ذلك بقوله:

«والوجه الرابع إشارات تقع باتّفاق، عمدتها تخطيط ما استقرّ في النفس من البيان المذكور، بخطوط متباينة.. متّفق عليها بالصوت المتقدم ذكره. فتبلّغ به نفس المخطط ما قد استبانته إلى النفس التي تريد أن تشاركها في استبانة ما قد استبانته»(٢/٤: ٧٩).

وهكذا، فإن الكلمات المدوّنة وجه للكلمات المنطوقة، والكلمات المنطوقة وجه للتصوّر، والتصوّر وجه للوجود على ما هو عليه، مما لا يتيح إلاّ وجوداً واحداً يتبدّى، أو على الأصح يتمظهر، في الأوجه الأربعة السابقة:

فالشيء، إما أن يتمظهر بعينه كجسم أو عرض..
أو يتمظهر بصورته المتشكّلة بمادة الذهن..
أو يتمظهر باللغة المعبّرة عنه..
أو يتمظهر بالنصوص التي تنصرف إليه..

وإذا ما عاد أي منّا إلى مجرى خبرته، فإنه سيجد أن مظاهر الوجود أو المعلومات التي يملكها عنه، تنحل إليها.. فكل المعلومات التي يحصلها الإنسان لا بد له أن يستقيها، إما بالضرورة السابقة بتوالي الأوائل على نفسه، وبالتجربة من عالم موضوعي بذاته، حيث يتمثّل في نفسه معطيات هذه الأوائل والتجارب المعتمدة عليها، لاحقاً، أو يستقيها شفاهاً من الآخرين، أو أنها وصلت إليه من اطّلاعه على نصوص كتبوها.. ويرى ابن حزم أن هذه الأوجه السابقة جميعاً ترتد إلى شيء واحد هو الوجود باعتباره أجساماً تتداول عليها كيفيات.. والذي له موضوعيته وله خالقه، لذلك، فإن دعوى وجود شيء أو تصوّر أو عبارة منقولة، شفاهاً، أو نصّاً، لا تعود إلى هذه المرجعية باطلة تماماً.. إستناداً لهذه النظرة، دخل ابن حزم في مواجهات مع دعاوى العصرين: القديم، والوسيط.. ولهذا اهتمّ بتوضيح تصنيفه السابق ليفتتح به كتابه «التقريب» ليسهّل بذلك على قارئه أن يستفيد منه في فهم رؤاه التحليلية..

لقد انشغل ابن حزم بهذا النمط من التحليل، ليوفّر للقياس المنطقي مقدمات موثوقاً بها مقطوعاً بصدقها وتصلح للاستدلال.. ولا تكون مجرد مقدمات ظنّية، أو احتمالية، لذلك حصر مظاهر الوجود، وقام بتحليل المقدمات التي تدعي التعبير عنه، ليفرز منها المقدمات الصادقة استناداً إلى الأصول التي قررها، لأنه لم يكن يكتفي أو يغتر بالنتيجة إذا

كانت المقدمات أو إحداها فاسدة، يقول: «لا تغترّ بموافقة بالنتيجة أصلاً حتى تصحّح المقدّمات»(٢/٤:٢٧٠).

إذاً فتصحيح المقدّمات أساس لصحة البرهان.. ولذلك فقد رفض ابن حزم استعمال الرموز في المنطق(٢/٤:٢٣٢)، لأن ذلك يعفي من التحقق من صدق المقدّمات.. وعليه فالحقيقية لا تتمثل بالاتّساق الذاتي للقضايا فحسب، ولكنها أيضاً تتمثل بالتطابق، إذ يجب أن ترجع المقدمات التجريبية والإخبارية (الشفوية والنصّية) إلى الأوائل، لأن كل شيء إما معلوم، وإما مجهول، والمعلوم هو الذي:

«يصحح غيره من المجهولات، والمجهول يصحّح بغيره من المعلومات، وكل واحد من المضافين مقتضياً وجود صاحبه، أمر معلوم بأول العقل، فطلب الاستدلال عليه خطأ»(٢/٤:٢٩٤). كما أن بيان المجهول بالمجهول خطأ(٢/٤:٢٩٥).

هـ-المقدّمات اليقينية الضرورية:

تتمحور جهود ابن حزم النقدية حول إدراكه حاجة المنطق في زمنه إلى الإصلاح. وتحديداً، من ناحية كيفية التحقق من صدق المقدمات. لذلك بحث في الطرق والوسائل التي تمكّن من اعتماد قضايا ضرورية مقطوع بصحتها.

والمقدمات على سبيل القطع عند ابن حزم هي، تلك القضايا الضرورية السابقة لعملية الاستدلال المنطقي، ومن ثم القضايا الناتجة عنها بالاستدلال، وهي على أربعة أنواع:

١. المقدّمات الأوائل (الحسية والعقلية)، ويحصل عليها الإنسان بإلهام عام، أو جمعي، بتضافر حواس خمس، وحاسة سادسة[١٦]، والله تعالى يضمن استمرار وقوع هذا النوع من المقدمات بموجب الخلقة.. وإليها ترجع كل معرفة.
٢. المقدّمات التجريبية المصحّحة، ويحصل عليها الإنسان بالتجارب التي تكون نتائجها مطّردة ثابتة.. وهي متّسقة مع الأوائل.

---

[١٦] يشير ابن حزم إلى حاسة سادسة بمعنى «الحدس»، أو الملكة.

٣. المقدّمات الإخبارية الشفوية، ويحصل عليها الإنسان من الآخرين أمثاله عبر اللغة، بعد إخضاع رواياتهم للنّقد الذي يصحّحها، ويرجعها إلى ما سلف..

٤. المقدّمات الإخبارية النصّيّة، وهي تدوين لمقدّمات النوع الثالث.. ولها منهج يفسّرها.

مفهوم الضرورة:

إن مبعث اعتقادنا بما صحّ من هذه المقدّمات هو ضرورتها.. ولا سبب لضرورتها غير ثباتها مما يشكّل موجب العقل.. ويعبّر ابن حزم عن هذا بقوله:

«إن صحّة موجب العقل، لم يعلم لها سبب أكثر من ثباتها في النفس ضرورة لا محيد عنها، ولم يثبت العقل بالعقل، لكن بالضرورة التي لا وقت للتمييز بتقدّمها البتّة»(٢/ ٤:٢٩٥).

إذاً فالضرورة تعني الثبات، وما مبعث اعتقادنا بالأوائل الضرورية إلاّ ثباتها في النفس..

وكذلك الأمر بالنسبة للمجرّبات، فنحن نعتقد بها أيضاً، لأنها ثابتة مطّردة.. وهذا حال الأخبار والنصوص الصحيحة أيضاً، ولهذا يقدم ابن حزم خمسة أنواع من الضرورة تكون بموجبها المعلومات ضرورية هي:

١- الضرورة بموجب الأوائل أو الخلقة.
٢- الضرورة بموجب التجارب المطّردة.
٣- الضرورة بموجب الخبر الصحيح.
٤- الضرورة بموجب النصّ الصحيح.
٥- الضرورة المنطقية بموجب الانطواء والقياس.

وقد انشغل ابن حزم بإثبات هذه الضرورات، وتلمس الأدلّة، أو المناهج التي يمكن بها فرز المقدّمات الضرورية من تلك المقدّمات غير الضرورية، والتي يتعيّن إقصاؤها من حقل المعرفة الحقّة.. ويعود من ثم ليقرر ما يصح من استدلالات مبنيّة على هذه المقدمات الضرورية..

استعمل ابن حزم نظام القضايا الضرورية السابق، لفرز كثير من القضايا المدّعى أنها تعود إلى الأوائل، أو التجارب أو الخبر.. ودعاوى القائلين بالإلهام الفردي، والكشف، والقائلين بالإمامة، والقائلين بالسحر، والتنجيم، وخلافه.. ووجد أن هذه الدعاوى لا تصمد أمام المنهجية المنضبطة التي قرّرها على أساس نقدي.

ولقد نجح ابن حزم بهذه المنهجية في توفير مقدّمات مقطوع بصحّتها، تصلح أساساً للقياس المنطقي، وبذلك وفّر للقياس ما اعتبره أهم أركانه، وهو صدق المقدمات، إذ بعد التحقق من هذا الصدق يمكن بناء الأقيسة الصحيحة، من المقدمات الموثوقة، فيتم الاستدلال النسقي عليها، لتشكّل جميعاً منظومة اتّساقية (أكسيوماتيك)..

يشبه عمل ابن حزم السابق، النظرية الأكسيومية، التي تنطلق من مقدّماتها لتبنّي استنتاجاتها بالاستناد لتلك المقدّمات.. لكن ابن حزم لم يكن يرضى بمقدمات مسلّمة، أو مصادرة، وإنما يبحث عن مقدمات صادقة.. مما دفعه لأن يتلمّس سبب اختيار مقدّمات بعينها دون غيرها، فلجأ إلى مفهوم الضرورة بأنواعها السابقة..

مفهوم الضرورة أساسي عند ابن حزم إذاً، فإليه يستند في تسويغ يقينه المعرفي، فالإنسان في نظره، ينطلق من حالة اضطرار ليعرف، وأنه ليس مخيّراً في بداية أمره في أن يعرف أو لا يعرف.. إذ:

«ليس بين أول أوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين إدراكها لكل ما ذكرنا مهلة البتّة.. ولا سبيل إلى الاستدلال البتّة إلاّ من هذه المقدّمات، ولا يصحّ شيء إلاّ بالرّد إليها، فما شهدت له مقدّمة من هذه المقدّمات بالصّحة فهو صحيح متيقّن، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط، إلاّ أنّ الرجوع إليها قد يكون من قرب وقد يكون من بعد، فما كان من قرب فهو أظهر إلى كل نفس وأمكن للفهم، وكلما بعدت المقدّمات المذكورة، صعب العمل في الاستدلال، حتى يقع في ذلك الغلط، إلاّ للفَهم القوي الفهم والتمييز»(٩/ ١: ٤١-٤٤).

الإنسان في بداية أمره مضطر لأن يكون عالماً بالأوائل على الأقل.. ولا يمكن الشكّ في هذه المعرفة إلاّ لمن فسد عقله، أو حسّه.. ففي مبدأ التمييز يعرف الإنسان ضرورة أنّ

الأخضر غير الأحمر، غير الأصفر، وإن اللزج غير الصلب، وأن الحار غير البارد، وأن جميع الكيفيّات مختلفة(٩/١:٣٩).. مما يعني أن الكيفيّات الحسّية، أو الأعراض مفروضة على الإنسان، وعليه أن يتمثل فروقها في نفسه..

ويعرف الإنسان، في الوقت نفسه، بديهيات، أو مبادىء عقلية بصورة مباشرة، وبمجرد التمييز.. مثل أن الكلّ أكبر من الجزء، وأن المساويين لشيء متساويان(٩/١: ٤٠)، وأنه لا فكاك للإنسان من هذه المعرفة، مما يجعل العلم بالأوائل ضرورياً قبلياً سابقاً على فعل المعرفة المقصود أو المنظّم..

ثمّة ضرورة إبستمولوجية (قبلية) إذن، فبمجرد أنّ يبدأ الإنسان تمييزه يبدأ علمه الضروري بالأوائل الحسّية والعقلية، ومن ثم تتوالى الضرورات الأخرى بالطلب، فيحصل للنفس علم مضاف(٩/٥:٢٤٢-٢٤٧).

ومع أن النفس عند ابن حزم جسم مخلوق، سابق خلقها على التجربة الحياتية إلاّ أن ابن حزم – من الناحية الأبستمولوجية – يتجاهل الخلاف حول ماهيّة النفس قبل فعل الضرورة الحاصل لها حين تواجه الأوائل، ليثبت ويؤكد انطلاق الفعل المعرفي من تلك الحالة القبلية التي تجد النفس ذاتها عليها في مرحلة التمييز، أما قبل ذلك فهي لا تملك علماً، إذ: «أنه لا ذكر للطفل حين ولادته، ولا تمييز إلاّ ما لسائر الحيوان من الحسّ والحركة الإرادية فقط»(٩/١:٣٩). مما يجعل الأوائل مكتسبة أيضاً..

المعرفة الحقّة إذن ضرورية ومكتسبة في آن واحد.. ويعبّر ابن حزم عن هذه النظرة بقوله:

«المعارف على هذا الوجه اضطراريات، وسواء أكانت مما يشاهد بالحس، أو ما يدرك بمقدّمات صحاح تشهد لها الحواس، والاستدلال عليها اكتساب، ومعرفتها اضطرار، والاضطرار فعل الله لا فعل العبد»(٢١/١:٢٤٦). كما يؤكد، «وكذلك فإن كل ما ثبت عندنا ببرهان، وإن كان بعيد الرجوع إلى ما ذكرنا [أي الأوائل]، فمعرفة النفس به اضطرارية، لأنه لو رام أن يزيل عن نفسه هذه المعرفة بما يثبت عنده هذا الثبات لم يقدر، فإن هذا لا شكّ فيه فالمعارف كلها باضطرار»(٩/٥:٢٤١).

ألزمت هذه الرؤية لفعل المعرفة الحقّة ابن حزم، بالبحث عن الشروط المنهجية التي تكون المقدمات في ظلّها ضرورية والنتائج ضرورية.. مما أثمر تلك المناهج التي سنعالجها في الفصول اللاحقة من هذا البحث..

على أننا قبل أن ننهي هذا الفصل، لا بد أن نشير إلى أن ابن حزم يقرر – بالإضافة إلى طرق المعرفة السالفة المتاحة للإنسان – إضافة طريق لا يتوقف سلوكه على الفرد، بل على إرادة الله، فهناك أفراد من بني البشر هم الأنبياء، يوقفهم الله على معرفة يقينية عن طريق الوحي، فيعرفون ما يمكّنهم الله من معرفته، وهذا الطريق وقْف على الأنبياء – وحدهم – باصطفاء الله لهم دون سائر الناس[١٧].. أما بقية الناس فيتساوون في تحصيل – ما عدا الأوائل من ضرورات بحسب ملكاتهم، واهتماماتهم، ووقوفهم على المناهج القويمة، واتّباعهم إيّاها. أن هذا التصوّر سمح لابن حزم بإضافة المقدّمات الشرعية لنسقه الاستنباطي –كما سنوضح فيما بعد–.

---

[١٧] هذا الطريق اضطر إليه ابن حزم لتسويغ علم الرسول استناداً لصدقه بموجب دليل المعجزة كما سنوضّح لاحقاً.

مناهج البحث

إستناداً إلى الأصول السابقة حصر ابن حزم موضوعات المعرفة في قسمين، يتضمّن القسم الأول ما يلي:

أ. أوائل العقل أو البديهيات العقلية.

ب. أوائل الحسّ أو الكيفيّات الحسّية.

ويجد المرء هذه الأوائل العقلية والحسّية في نفسه حال التمييز، مما ينزلها منزلة الضرورة القبلية كما قدمنا.

أما القسم الثاني، وهو مؤسس على الأول، فيتضمّن ما يلي:

أ. المقدمات التجريبية الراجعة إلى ما صححته المشاهدات والتجارب، وهي ضرورية بموجبها، وباتّساقها مع الأوائل.

ب. المقدمات الإخبارية، وتضم: القضايا التاريخية، والدينية، التي تم التحقّق من صدقها، ولها ضرورتها الخاصة، وتتّسق مع ما سبق.

جـ. النتائج اللازمة بالاستدلال المنطقي الصحيح عن مقدّمات القسمين: الأول، والثاني، وهي ضرورية ضرورة منطقية.

ويعتبر ابن حزم أن قضايا هذين القسمين؛ الأوائل الحسّية والعقلية، ومن ثم المقدّمات المتّسقة معها من تجريبية، وإخبارية (شفويّة ونصّية) والنتائج اللازمة عنها جميعاً، تستغرق كل موضوعات المعرفة البشرية، يقول:

«العلم هو تيقّن الشيء على ما هو عليه، إما عن برهان ضروري يوصل إلى تيقّنه كذلك، وإما أوّل بالحس أو ببديهية العقل، وإما حادث عن أول على ما بيّنا في كتاب التقريب من أخذ المقدّمات الراجعة إلى أول العقل أو الحسّ، إما من قرب وإما من بعد، وإما عن اتّباع لمن أمر الله تعالى باتباعه فوافق فيه الحق، وإن لم يكن عن ضرورة ولا عن استدلال»(٦/١:٣٨).

كما يؤكد ابن حزم، حصره لموضوعات المعرفة، بهذين القسمين أيضاً، بقوله: «لا طريق إلى العلم أصلاً إلاّ من وجهين؛ أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحسّ، والثاني مقدّمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحسّ»(٦/١:٦٤) و«لا يعلم شيء أصلاً بوجه من الوجوه عن غير هذين الطريقين، فمن لم يصل منهما فهو مقلّد مدّع علماً وليس عالماً»(٢/٤:٢٨٨).

ويقول أيضاً: «المعلوم قسمان؛ معلوم بالأصل المذكور [الأوائل الحسّية والعقلية] ومعلوم بالمقدّمات الراجعة إلى الأصل كما بيّنا [التجريبية والإخبارية]، وكل ما نُقل بتواتر عن النبيﷺ أو أجمع عليه جميع علماء الأمّة عنه، عليه السلام، أو نقله الثقة عن الثقة حتى يبلغ إليه عليه السلام [الشرعية] فداخل في باب ما يتيقّن ضرورة بالمقدّمات المذكورة»(٦/١:٤٣).

ولما كان القسم الأول (الأوائل) يشكّل المرجعية والإسناد في نسق ابن حزم المعرفي فسنخصص له الفصل التالي، في حين سنخصص الفصول اللاحقة للمناهج التي يتم بها التحقق من المقدّمات التجريبية، والإخبارية، (الشفوية والنصّية). وهي التي يعرض لها ابن حزم مجتمعة بقوله:

«أما الثاني، فهو الذي ذكرت لك آنفاً أنه يعرف بالمقدّمات المنتجة على الصفات التي حدّدنا من أنها راجعة إلى العقل والحسّ، إما من قرب وإما من بعد، وفي هذا القسم تدخل صحة العلم بالتوحيد، والربوبية، والأزلية، والاختراع، والنبوة.. وفي هذا القسم، أيضاً، تدخل صحة الكلام في الطبيعيات، وفي قوانين الطب، ووجوه المعاناة والقوى، والمزاج، وأكثر مراتب العدد، والهندسة»(٢/٤:٢٨٨).

بيّن مما سبق، أن هناك مقدّمات استدلالية، وتجريبية، وإخبارية، تشكل موضوعات القسم الثاني، وتستوفي موضوعات المعرفة إضافة إلى الأوائل (الحسّية والعقلية) موضوع القسم الأول، بعد تصحيحها جميعاً بالمناهج الضابطة لها. ومن هنا جاء ردّ العلوم جميعاً عند ابن حزم إلى مقدّمات مصححة. يقول:

«أما علم الخبر؛ فإلى مقدّمات قد اضطر تواتر النقل إلى الإقرار بصحّتها.. وأما علم الطبّ فإلى مقدّمات صححتها التجربة.. وأما علم العدد والهندسة فمقدّماته من أوائل العقل كلها.. وأما علم النجوم، فينقسم قسمين: أحدهما علم هيئة الأفلاك... فهذا القسم فمقدّماته راجعة إلى مقدّمات العدد والهندسة وأوائل العقل والحسّ، والقسم الثاني، القضايا الكائنة بنصب انتقال الكواكب.. فإن صححت التجربة شيئاً من ذلك صدق به، و إلاّ فليس هناك إلاّ أقوال»(٢/٤ : ٣٥٠).

وهكذا، فإن لكل علم مقدّماته التي تعود إما إلى الأوائل العقلية فقط مثل العدد والهندسة، وإما إلى الأوائل العقلية والحسية مثل الهيئة وكافة المقدّمات التجريبية، وإما إلى الأوائل العقلية والحسية والتواتر، مثل الخبر الذي نعرف به كل ما غاب عن الإدراك المباشر للفرد، ومقدّمات علوم أخرى، كالتاريخ والجغرافيا، أو الاستدلال المنطقي على تلك المقدمات كافّة.

إن اختلاف طبيعة القضايا التي تتألّف منها المعرفة، يسوّغ عند ابن حزم تعدد المناهج.. ومن بين هذه المناهج التي يتم بها التحقق من صدق القضايا: منهج التحليل الظاهري الفلسفي الذي نسوّغ به الأوائل، والمنهج التجريبي، والتاريخي. ومن ثم التحليل اللغوي، الذي يفيد في تحليل المقدّمات المدّعاة؛ لبيان ما تنطوي عليه من أحكام: صادقة، أو كاذبة، في ضوء ما سبق إقراره. والمنهج الأصولي، الذي يفيد في تحليل النصوص الدينية، وإرجاعها إلى الأصول التي تم إقرارها منهجياً؛ لفهم النصوص في ضوئها.

أما الدعاوى الأخرى غير المفهومة في ضوء المناهج السابقة، فيجب نبذها ما عدا الدينية، التي يجب التوقف عند بعضها، واعتباره غيباً، ليس في إمكان المعرفة البشرية سبر غوره كما سنبيّن.

ومع أن هناك أدوات تحليلية أخرى، استخدمها ابن حزم، تسند المناهج السابقة، وتعين على ضبط الدلالة، والتفسير، كالإحصاء، والمقارنة، والجدال، الذي تكمن فائدته في إلزام الخصوم بنتائج يقرّون بفسادها، مبنيّة على مقدّمات أقرّوا بصحتها. في حين يسلّم لهم المجادل بذلك؛ لبيان فسادها فحسب – فإننا لن نعرض لها في هذه الدراسة.. يرجع اهتمام ابن حزم بالمناهج السابقة، إلى انشغاله بالكشف عن العيوب التي ينطوي عليها القياس

المنطقي، إذا ما قام على أساس مقدّمات غير يقينية. ومن هنا، استعمل ابن حزم المناهج المشار إليها؛ لتصحيح المقدّمات. يقول:

«لا يجوز الكلام في النتيجة إلاّ بعد إثبات المقدّمات، فإن ثبتت المقدمات ثبتت النتيجة، والبرهان لا يعارضه برهان، فكل ما ثبت ببرهان فعورض بشيء، فإنما هو شغب بلا شك. وإن لم تصح المقدمات، فالنتيجة باطلة دون تكلّف دليل»(٩/٢:٢٩٩).

ما يهمنا هنا أنّ قيمة الاستدلال المنطقي عن ابن حزم تتوقف على صدق المقدّمات؛ قبل مراعاة اتّساقها مع النتائج؛ ذلك أن صدق النتائج لا يتوقف على صحّة الاستدلال فحسب، بل على صدق مقدّماته أيضاً التي يجب التحقّق من صدقها منهجياً، فهل كانت هذه الالتفاتة الحزمية نحو تصحيح المقدّمات ضرورية لتقدم مناهج البحث؟!.. أعني هل كان رفض ابن حزم لاستعمال الرموز بدلاً من الحدود في المنطق ضرورياً لتقدم المنهجيات العلمية لديه؟!

كما نعلم فإن استعمال الرموز في المنطق بدلاً من الحدود يعفي ببساطة من التحقق من صدق المقدّمات، ويصادر هذا الصدق أو الكذب افتراضياً. ولو أننا عدنا إلى ما تم لاحقاً لوجدنا أن تقدم العلوم لم يتيسر إلاّ بعد نقد آلية القياس باعتبار أنه لا يأتي بجديد.. مما جعل "بيكون" و"ديكارت" ومن بعدهما "مِلْ" يوجهون سهام نقدهم إليه ويتوجهون بذلك وجهات جديدة في علم المناهج..

لكن هذا النقد للقياس لم يكن دقيقاً كما تبين فيما بعد حين تطور المنطق الصوري إلى نظرية (أكسيومية) وهي ذات النظرة التي نظرها ابن حزم للمنطق.. بيد أن استبعاده للرموز في هذا المجال لم يجعله يحرز تقدّماً على صعيد المنطق بثوبه الرياضي الجديد، وإن كان قد استوعب هذه الطبيعة النسقية للمنطق من خلال تطبيقاته الشاقة باستعمال الحدود... لكن بالمقابل، فإن استبعاده للرموز عمق من اسهاماته في علم المناهج، بهدف الخروج بمقدّمات يقينية مؤكدّة، وقد نجح في هذا المجال نجاحاً باهراً. ولعلّنا لا نجانب الصواب إذا ذكرنا أن ابن حزم قد جمع في نظرته هذه بين المنطق ومناهج البحث، فالحقيقة عنده ليست ترابطية فحسب، ولكنها أيضاً تطابقية. فالحقائق تكون كذلك لأنها مطابقة لوجود واقعي؛ ومن ثم

هي متسّقة فيما بينها وقابلة للاستنباط عليها. لكن هذه الحقائق، وإن كانت موضوعية وثابتة ويجمع أطرافها علم المنطق، سواء عن طريق المقدمات المصححة، أم عن النتائج اللازمة عنها. إلاّ أن ابن حزم يوجهنا أن لها طبيعة بنائية إجرائية يشير إليها حين يخاطب من يستغنون بعلم المنطق عن غيره، لا سيما الشريعة، إذ يقول: «إنكم لم تحصلوا إلاّ على العلوم التي لا منفعة لها ولا فائدة إلاّ تصريفها في سائر العلوم. فأنتم كمن جمع آلة البناء ولم يصرّفها في البنيان فهي معطّلة لديه لا معنى لها»(٢/٤:٨٩).

ومعنى ذلك أن الاكتفاء بآلية المنطق الصورية وعدم استعمال قضايا واقعية فيه لا يجعل له أي معنى، تماماً كالرياضيات المجرّدة.. وفي اعتقادي أن هذه النظرة أكثر من مستوعبة ومتقدمة في فهم المنطق ومناهج البحث والعلوم. وأحسب بل استشرف أنها ستدخلنا إلى عالم جديد في دنيا المعرفة فيما لو تابعنا آفاقها.

على أية حال فلنتابع مع ابن حزم لنتعرف على المناهج التي نتحقق بها من صدق المقدّمات. ولنبدأ بالمقدمات الأوائل التي تسند كل نشاط معرفي في نسق ابن حزم.

الفصل الثالث

منهج التحليل الظاهري

منهج التحليل الظاهري

سأبين في هذا الفصل نقطة البداية والمرجعية التي اتّـخذها ابن حزم منطلقاً لتشييد الجانب التجميعي (البرهاني) في بحثه عن اليقين، ومن ثم الخطوات التي اتّبعها لإثبات انطلاقته من الأوائل التي تشكّل عنده مجتمعةً منهج التحليل الظاهري.

أ–الانعكاس على النفس:

يؤكّد ابن حزم ضرورة البدء بالانعكاس على الذات لتأسيس موقف معرفي فيقول: «إنّا نرى المرء إذا أراد تصفية عقله وتصحيح رأيه، أو فكّ مسألة عويصة، عكس ذهنه وأفرد نفسه عن حواسها الجسدية، وترك استعمال الجسد فقط جملة، وتبرأ منه، حتى إنّه لا يرى من بحضرته، ولا يسمع ما يقال أمامه، فحينئذ يكون رأيه وفكره أصفى ما كان»(٩/ ٥:٢٠٢).

إن إبتعاد الوعي عن العالم وعدم انشغاله بمؤثرات الجسد آنياً، يعني تعليق ما يربطه بالعالم الخارجي. ومؤثراته، وأحداثه. ويعدّ ابن حزم هذا التعليق شرطاً «لتصفية العقل وتصحيح الرأي». ولكن ما الذي يترتّب على هذا التعليق؟!

يرى ابن حزم أولاً، أن هذا التعليق يمكّن من ملاحظة تمايز النفس عن الجسد والعالم، وأن لها طبيعتها المختلفة، يقول:

«إنّا نجد الجسد إذا تـخلّى منه ذلك الشيء موجوداً بكل أعضائه، ولا حسّ له ولا فهم، إما بموت، وإما بإغماء، وإما بنوم، فصحّ أن الحاس الذاكر هو غير الجسد وهو المسمّى في اللغة نفساً وروحاً»(١٠١:١:٥).

كما يرى أن هذ التعليق يمكّن من معاينة محتوى الذات، أو التصوّر الحاصل للنفس بفعل الخبرة:

«فالغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق. وإذ أيقن المرء أن الحواس موصلات إلى النفس، وأن النفس إنما يصحّ حكمها في المحسوسات إذا صحّ عقلها من الآفات، وبأن تتفرغ من كل ما

يشغل عقلها، وانفردت بأن تستبين به، فتفكر فيما دلّها عليه، لم يجد المرء حينئذ لما يشاهد بحواسه فضلاً على ما شاهده بعقله دون حواسه، فلا غائب من المعلومات أصلاً إذا ما غاب عن العقل لم يجز أن يعلم البتة»(٢:٤:٢٩٩). ويؤكّد ابن حزم على هذه المسألة مراراً بقوله «إن المرء إذا فكّر في شيء فإنه كلّما تخلّى عن الجسد كان أصح لفهمه وأقوى لإدراكه»(٦/١:٥) وأنه «كلما انفردت النفس وتخلّت عن الجسد أدركت غوامض الأشياء»(٢/٤:٣١٣).

يشترط ابن حزم إذن، أن تتنبّه النفس فتقوم بعملية الانعكاس وأن تستحيل الأشياء إلى تصوّرات، يتم تصحيحها بتلافي الأخطاء وآثار الآفات التي تعرض للحسّ والعقل، لتعاين من ثم، بالعقل. وبهذا يكون العقل محوراً ومرتكزاً في تحصيل المعرفة، وبهذا المعنى فإن التعقّل: «انشغال الوعي بمعاينة موضوعه» وتحليل معطيات الشعور.

ومع أن هذا الانعكاس قد تمّت ممارسته تلقائياً من قبل كل مفكّر أو فيلسوف؛ لأن عملية التفكير بحدّ ذاتها تستلزمه أصلاً، إلاّ أنه لم يمارس نسبياً، بوعي وقصد، يجعل منه عملية منهجية كما فعل ابن حزم. يضاف إلى هذا التزامه بما يترتّب على هذه الآلية من اصطناع وصفية ظاهرية لما يجري داخل النفس من عمليات، مما ترتب عليه تبنّي جملة مفاهيم مثل «الانعكاس» و«العيان» و«التمييز» و«التفتيش» و«الضرورة» و«الأوائل» وغيرها.

ب-العيان الداخلي وبيان قوى النفس:

ينبّه ابن حزم، من خلال التعليق السالف للعالم إلى فعل العيان الداخلي (المبصر) لموضوعاته فيقول: «أمثلة العلم باطنة.. في الذكر المفصول للإنسان في الباطن فهي لا ترى إلاّ بالبصر الباطن وهو العقل. فتمييز الناظر فيها على قدر حدّة بصره، وقوة نور باطن عقله، كما يتميّز الناظر في دقائق الأشخاص، بحسب قوة بصر عينه، وحدّة حاسة حدقته ونوره»(٢/٤:٧٩٣).

إن دور العقل يتمثل في كونه (عياناً وتمييزاً)، يتناول (دقائق الأشخاص)، أعني أن موضوع الرؤية العيانية العامة هو (الشخص). ويعرّف ابن حزم الشخص بقوله: «[هو] كل جزء مجتمع منفرد من جرم أو عرض محمول في جرم»(٢/٤:١٧٣) كما يشرحه أيضاً

فيقول: «إن لكل جزء مجتمع في العالم أجزاء مثله كثيرة، إلاّ أن بعضها منحاز عن بعضها فإنا نسمّيه شخصاً بالاتفاق منّا كالرجل الواحد.. وبياض الثوب الواحد والحركة الواحدة، وسائر كل ما انفرد عن غيره، فإذا سمعتنا نذكر الشخص أو الأشخاص فهذا نريد»(٢/ ٤:١٠٦).

من خلال هذا التعريف إذن يمكن فهم تعريف ابن حزم للعقل بأنه قوة: «تميّز بها النفس جميع المرجودات على مراتبها، وتشاهد بها ما هي عليه من صفاتها الحقيقية لها فقط وتنفي بها عنها ما ليس فيها، فهذه حقيقة حدّ العقل»(٢/٤: ٣١٨).

وإذا كان موضوع العيان العقلي عند ابن حزم، هو الأفراد أو الأشخاص بالمعنى المنطقي، وما يلحقها من أوصاف أو يتداول عليها من كيفيات حيث يقول «ليس عن العقل الذي هو تمييز شيء غائب أصلاً، وإنما يغيب بعض الأشياء عن الحواس، وكل ما في العالم فهو مشاهد بالعقل المذكور، لأن العالم كله جوهر حامل وعرض محمول فيه»(٩/ ٣:١٠٨). فإن هذا العقل لا يعمل وحده، بل تتضافر معه قوى عديدة في أداء وظيفته(٢/ ٤:١٦١).. ويشير ابن حزم إلى هذا فيقول:

«إن العقل، والحسّ، والظنّ، والتخيّل، قوى من قوى النفس. وأما الفكر فهو حكم النفس فيما أدّت إليها هذه القوى، وأما الذكر فهو تمثل النفس لما أدّته هذه القوى، فتجد النفس إذا افتقدت بالنسيان شيئاً... تتطلبه وتفتّشه في مذكوراتها بالفكر كما يفتش رب المتاع متاعه إذا أتلفه أو أختلط له بين أمتعة شتى»(٢/٤: ٣١٥).

أجل، إن العالم كمعرفة يحضر مفصولاً من الذكر الباطن من خلال عملية الانعكاس، ولكنه لا يستحصل عليه على هذا النحو الذي يجعله معلوماً في بداية تشكّل المعرفة، إذ ليس في البداية سوى الأوائل، بل يستحصل عليه بالتدريج وبإجراء عمليات تفصله على هذا النحو، فللحواس دورها، ولقوى النفس الأخرى دورها، كالتذكر، وجميع قوى النفس تتظافر لحصول التصوّر الماهوي للوجود. بيد أن هذه القوى منفردة لا يوثق بها؛ إذ:

«ليس في القوى التي ذكرنا شيء يوثق به أبداً على كل حال غير العقل، فبه تميّز مدركات الحواس السليمة والمدخولة بالمرض وشبهه»(٢/٤:٣١٥).

وحتى يمارس هذا العقل دوره بكفاءة تامة، يجب تجنيبه للعوائق التي تعترض قوى إبصاره، فإن «قوة البصر الباطن ونوره بحسب بعده عن الشهوات التي هي تكدّره وتطمس عليه وتحجبه عن الاتصال بمادته، ومادته علم الله الأعلى الذي يمدّ به من يشاء»(٢/٤:٣٩٧).

إن هذا التوضيح من ابن حزم يعيدنا إلى أن المعرفة فطرية ومكتسبة في آن واحد كما ذكرنا سابقاً.. وبالتالي، فهي موجودة بالقوة في الباطن على ما هي عليه في الظاهر.. ومن هنا يمكن فهم أقواله حول معرفة أي شيء لأول مرّة على أنه يتم بإلهام جمعي، أو وحي، أو توفيق.. حيث إن الله علم آدم الأسماء كلها. لكن ذلك لا ينبغي أن يصرفنا إلى إقرار الطريق الصوفي أو الذوقي سبيلاً للمعارف.. فهذا الطريق لا يقرُّه ابن حزم.

كذلك فإن للنفس كيفيّاتها المتداولة عليها من عقل وحمق، وحزم وسخف، وشجاعة وجبن، وبلادة وعلم وجهل، ورضى وغضب. إلخ. والتضاد لا يكون إلاّ في الكيفيّات خاصة(٢/٤:١٥٤).

هكذا فإن دور العقل، باعتباره عرضاً أو كيفيّة، يتميّز – بالإضافة إلى قيامه بدوره العياني – بأنه مصحح لعمل القوى الأخرى كالحسّ، والظن، والتخيّل، وغيرها، فالملاحظة تكشف عن:

«أن الحواس السليمة قد تقصّر عن كثير من مدركاتها، وقد تضعف عنها، وقد تخطيء ثم لا يلبث أن يستبين للنفس غلطها وتقصيرها وما خفي عنها وتدركه إدراكاً تاماً على حقيقته، وإدراك العقل في كل ذلك إدراك واحد»(٢/٤:٣١٢).

إن قيام العقل بدور تصحيحي تجاه عمل القوى الأخرى، يدخلنا إلى مستوى عقلي آخر يتجاوز العيان، ويتمثل بالعملية (التقييمية) للعقل، فابن حزم يرى أن «ليس في بداية العقل حسن ولا قبيح بعينه البتّة» لأنه عيان فحسب(٩/٣:٤٨)، أما في المستوى الثاني فهناك استقلالية خاصة للعقل تمكّنه من ممارسة أدوار تصحيحية أخرى.. فابن حزم يشير إلى

أن العقل «مميّز بين الممتنع، والواجب، والممكن، ومميّز بين الأشياء الموجودات، وبين الحق الموجود المعقول، والباطل المعدوم المعقول، فهذا ما في العقل»(٦/٢: ١٦٥).

من هنا يتبيّن أن عمليات تقييمية يقوم بها العقل على مستويات عدّة، إضافة للعيان، ومشاركة قوى النفس الأخرى عملها. ومن بين هذه العمليات التصحيح، ثم التحسين والتقبيح في مجال الطبيعة.

جـ- العقل العملي:

يميّز ابن حزم في النفس قوة نزوعية يسميها بالعقل أيضاً، وهي تتجاوز العيان، إذ بها يتم الالتزام بالصواب والعدل. يقول: «إن الله ركّب في النفس الإنسانية قوى مختلفة، فمنها.. فهم يليح لها الحق من قريب، وينير لها ظلمة المشكلات، فترى به الصواب جلياً.. ومنها قوة التمييز.. ومنها قوة العقل التي تعين النفس المميزة على نصر العدل»(٦/١: ٨-٩) وتعين «على إيثار ما دلّت عليه صحّة الفهم واعتقاد ذلك علماً»(٦/١: ٩).

يعمل العقل إذن على مستويات عدة؛ ففي المستوى الأول، يعاين العقل الأشياء ليراها متمايزة تمايزاً منطقياً حسب مقولة الشخص بمظافرة القوى الأخرى.. ليثبت الصفات، أو ينفيها. لكنه في مستوى آخر، يعاين ما ميّز الإنسان صوابه وقيمته في هذا البنيان المقولي. وإذ يختار العقل أن يلتزم بالفعل الذي يقرر هو قيمته، ويتجنّب ما خلاه. فإن العقل يقوم هنا بتقويم تفاضلي، فيصبح معيناً، حينئذ، على «نصر العدل، وعلى إيثار ما دلت عليه صحة الفهم، واعتقاد ذلك علماً».

من هنا تتبدى ضرورة أن تكون المعرفة عملية عند ابن حزم وليس مجرد فعل نظري، تماماً كما يرى الفلاسفة، «فالعقل عند جميعهم هو تمييز الفضائل من الرذائل، واستعمال الفضائل واجتناب الرذائل والتزام ما تحسن به المغبة. وحسن السياسة فيما يلزم المرء في دار الدنيا وبهذا أيضاً جاءت الرسل»(٩/٥: ٩٩١).

يتبيّن مما سبق، أن ابن حزم يميّز بين العقلين: النظري، والعملي - التمييز الخاص به - فالعقل النظري يوقفنا على حقائق الأشياء على ما هي عليه بالعيان والتمييز فيتحقق الفهم، في حين يجعلنا العقل العملي، الذي تصاحبه قوة نزوعية، نسلك وفق ما ميّزنا فضله من

أفعال تترتب على هذه المعرفة. يقول ابن حزم: «وأما حدّ منفعة العقل فهو استعمال الطاعات والفضائل، وهذا الحدّ ينطوي على اجتناب الرذائل»(٢/٤:٣١٨)، و«حدّ الحمق استعمال المعاصي والرذائل»(٢/١:٣٧٨). ويشير ابن حزم إلى هذه القوى النزوعية التي تعين العيان في عمله بقوله:

«إن الله عزّ وجل ركّب في الإنسان طبيعتين إحداهما لا تشير إلاّ بخير ولا تحضّ إلاّ على حسن. وهي العقل وقائده العدل، والثانية ضد له لا تشير إلاّ إلى الشهوات، وهي النفس وقائدها الشهوة»(٢/١:٢٦٧)، (٩/٣:٧٤).

هكذا يدعم ابن حزم انتقال التمييز عن مستواه الأول النظري إلى مستواه العملي، بإسناد يرى أنه ينشأ عن قوى نزوعية في النفس تضاد بعضها، «فتأنس النفس من خلالها بالطاعات والفضائل، وتنفر من المعاصي والرذائل»(٢/١:٣٩٩)، مما يربط العقل العملي عند ابن حزم بشيء من العواطف والغرائز.

يجب أن لا نفهم مما سبق – كما يرى ابن حزم، أن العقل يتعدى دوره ليقوم بالتحليل، أو التحريم، فهو قوة موضوعة للتمييز فحسب، يقول:

«من ادّعى أن العقل يحلّل أو يحرّم، أو أن العقل يوجب عللاً موجبة، لكون ما أظهر الله الخالق تعالى في هذا العالم، من جميع أفاعيله الموجود فيه من الشرائع وغير الشرائع، فهو بمنزلة من أبطل العقل جملة»(٦/١:٣٠).

إن وظيفة العقل النظري محصورة عند ابن حزم في أمرين: «الفهم عن الله تعالى لأوامره.. ومعرفة صفات كل ما أدركنا معرفته في هذا العالم، وأنه على صفة كذا وهيئة كذا»(٦/١:٣١).

أما وظيفة العقل العملي فهي: «استعمال الطاعات، والفضائل.. وهو غير التمييز، لأنه استعمال ما ميّز الإنسان فضله، فكل عاقل مميّز، وليس كل مميّز عاقلاً»(٦/١:٥٠). لكن الاستعمال للطاعات والفضائل لا يجعل من الأشياء ذاتها حسنة أو قبيحة، فابن حزم يرى أنه «ليس في العالم شيء حسن لعينه ولا شيء قبيح لعينه»(٩/٧:٩٨).

إذن فالعقل مستويان، يتضمن أحدهما الآخر: الأول، عيان، وتمييز مدرك للواقع على ما هو عليه، وحقيقته: «تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية فقط، من إيجاب حدوث العالم، وإن الخالق واحد لم يزل، وصحة نبوّة من قامت الدلائل على نبوّته ووجوب طاعته.. والعمل بما صححه العقل من ذلك كله، وسائر ما هو في العالم موجود مما عدا الشرائع، وأن يوقف على كيفيّات ذلك فقط»(٦/٥:٣١). والثاني معياري، ولهذا فإن ابن حزم يعد الأفعال اللاأخلاقية متعارضة مع العقل المعياري، وبالتالي فإن عقلانية ضعاف العقول أو الأشرار تبقى ناقصة؛ إذ:

«يظنون [أن] العقل إنما هو ما حيطت به السلامة في الدنيا ووصل به إلى الوجاهة والمال. وهذا إذا كان بطرق محمودة مما لا معصية فيه ولا رذيلة فهو عقل، وأما إذا كان بما أمكن من كذب، ومنافقة، وتضييع فرض، وظلم إنسان، ومساعدة على باطل، فهو ضدّ العقل»(٢/١:٣١٩). والعقل على الحقيقة إنما هو استعمال الطاعات واجتناب المعاصي»(٩/٣:١٥٤)، وإنما «العاقل هو من يميّز عيوب نفسه فغالبها وسعى في قمعها»(٢/١:٦٨٣)، و«العاقل هو من لا يفارق ما أوجبه تمييزه»(٢/١:٣٩٩).

هكذا تكتمل العقلانية عند ابن حزم، بالنظر والعمل معاً، لا بمستوى دون آخر. وبهدف تحقيق السكينة والسعادة.

إن هذا الفهم بجملته للعقل جعل ابن حزم يذكر أن: «منفعة العلم في استعمال الفضائل عظيمة» وأن «للعلم حصة في كل فضيلة، وللجهل حصة في كل رذيلة» (٢/١:٣٤٦) لأن العيان أو التمييز يمهد في نظره للخيارات الفاضلة والتي تتم بدورها بتنامي القوة النزوعية التي هي العدل.

د- اعتماد قاعدة الثابت المطرد في تحليل الخبرة:

عمل ابن حزم إضافة إلى تحديده للعقل، على تنقية الخبرة، وتحليلها، مما جعله يحتفظ ببعض معطيات الخبرة دون بعضها الذي اعتبره كاذباً، فكيف طبّق ابن حزم ذلك؟ بطبيعة الحال فإن حشد التصوّرات القائم في الذات يشكل الكثير مما هو صواب والكثير مما هو خطأ، فالظواهر الحالّة في الذات كثيرة ومتشعبة ولا أفضلية لظواهر على أخرى في مقام

أولى، لتكون هي الحقة وغيرها باطل. فالظواهر حقة أم باطلة معاينة في الذات وتتساوى في هذا الجانب، والخطأ بحدّ ذاته موجود على هذا المستوى ولكن يجري إبطاله. فهل يتم هذا الأمر من غير عيار!..

لنلاحظ هنا أننا بإزاء بداية عادلة تماماً لا تجعل الحق بائناً عن الباطل بمجرد العيان أو المستوى الأول، وإنما يعود الأمر للمستوى التفاضلي التصحيحي لالتزام الإنسان بما ميّز فضله. وما يميّز الإنسان فضله من الظواهر هو الثابت منها، إذاً فالمعيار هو الثابت.

وحتى نستبين قيمة هذه القاعدة لنقف أولاً على فهم ابن حزم، لما هو ثابت، يقول: «إن القول في مثبت كالقول في موجود ولا فرق» (٢/٤:١١٩)، بل يمضي إلى أبعد من هذا حين يؤكد: «الحقيقة أنه لا فرق بين قولنا شيء، وقولنا موجود، وحقّ، وحقيقة، ومثبت، فهذه كلها أسماء مترادفة على معنى واحد لا يختلف، وليس اسم منها يقتضي صفة أكثر من أن المسمى بذلك حق ولا مزيد»(٩/٢:٢٧٨).

والآن كيف نعرف أن ما يعرض في خبرتنا على تنوعها، مثبت، وموجود وحق؟ هل يكفي في تقرير ذلك، الاعتقاد أنها جميعاً أو أن بعضها كذلك؟ أم لا بدّ من أن نردّ الحقيقة إلى معيار يقرر ما هو موضوعي مما هو ذاتي؟.. وما هو صادق مما هو كاذب..؟

يجيب ابن حزم بأن: «الشيء لا يكون حقاً باعتقاد من اعتقد أنه حقّ، كما أنه لا يبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل، وإنما يكون الشيء حقاً بكونه موجوداً، ثابتاً، سواء اعتقد أنه حقّ، أو اعتقد أنه باطل»(٩/١:٤٥).

ولنأخذ الحلم مثالاً، فهو مليء بأحداث شتّى - فهل نقول: إن ما رأيناه «حق»، «موجود» بالفعل؟ أم أنه من المتعذّر علينا أن نبتّ في المسألة؟!

يتمثّل «المعيار» عند ابن حزم في «الثابت المطّرد»، فإذا لم يكن للشيء ثبات واطّراد واستقرار على حال واحدة في وجوده، دلّ ذلك على أنه وهم يجب إبطاله، ويقول ابن حزم:

«حسّ العقل شاهد بالفرق بين ما يخيّل إلى النائم، وبين ما يدركه المستيقظ، إذ ليس في الرؤيا من استعمال الجري على الحدود المستقرة، في الأشياء المعروفة، وكونها أبداً على صفة واحدة ما في اليقظة»(٩/١:٤٣).

وبهذه الطريقة، يقصي ابن حزم، عالم الأحلام من دنيا الحقائق المثبتة، لأنه ليس لأحداثه جري على حال واحدة مستقرة، كما أنه ليس لها ذلك الثبات، والاطّراد، الذي لعالم اليقظة.

كما يُعمل ابن حزم القاعدة نفسها في عمل الحواس، فيرى أن أخطاء الحواس ناجمة عن آفة في الإدراك، تحولُ بين المعطيات الحسية، وبين ان تكون ثابتة على حال واحدة، ذلك أن الحسّ يشهد بأن «تبدل المحسوس عن صفته اللازمة له تحت الحسّ إنما هو لآفة في حسّ الحاسّ له لا في المحسوس، جار كل ذلك على رتبة واحدة لا تتحول»(٩/١:٤٤). أو «تعود لقصور عمل الحواس أو اشتباه الأمور عليها حتى إذا بحثت هذه الأخطاء بحثاً صحيحاً صحّ الأمر بشأنها»(٩/٥:٢٦٦).

كما يعمل القاعدة نفسها بإزاء ما يتصوّره المرضى ومن بهم آفات فيقول: «أما ذو الآفة - كمن به ابتداء نزول الماء - فيرى خيالات لا حقيقة لها فهو أيضاً كما ذكرت.. وهكذا القول في إدراك السمع والذوق وكل هذا يجري على رتب غير مختلفة في حمل هذه الآفات وهي ثابتة عند أهل التحقيق والمعرفة معروفة العلاج»(٩/٥:١٠٧).

إذن فمن بهم آفات، يخبرون بما يعرض لهم من جرّاء تلك الآفات، وهي ناجمة عن عدم قيام عقولهم أو حواسهم بأداء وظائفها على النحو السليم، وتشخيص هذا الحال وعلاجه معروف مما يجعل ما يتراءى لهم مجرّد أوهام.

ويطبّق ابن حزم قاعدة الثابت المطّرد أيضاً على الظنون والأوهام فعلى سبيل المثال، فإننا كثيراً ما نشاهد أحداثاً متصاحبة في الوجود، كرؤيتنا لرجل شجاع يحمل سلاحاً، لكن ارتباط الشجاعة بالسلاح ليس أمراً مطّرداً بل عرضياً.. ومن ثم، فقد نكوّن حكماً زائفاً، مما لا ينبغي معه الاعتماد على الظن في تكوين حكم يقيني. وفي هذا يقول ابن حزم:

«أما الظّن، فأكذب دليل، لأنه يصوّر لك الرجل الضخم المتسلّح شجاعاً ولعلّه في غاية الجبن، ويصوّر لك المتفاوت الطلعة بليداً ولعله غاية في الذّكاء.. وأما التخييل، فقد يسمعك صوتاً حيث لا صوت، ويريك شخصاً ولا شخص»(٢/٤:٣١٦).

هذه أنماط من الخبرة، ليس لها جري على حال واحدة مستقرة، مما يوجب نفي صفة الحقيقة عنها. إذن، فثمة حالة معيارية تكون بها الأشياء موجودة، وإدراكنا لها حقاً ثابتاً، وهذه الحالة، هي التي يكون بها إدراكنا لها ثابتاً مطّرداً.

وهكذا يميّز ابن حزم بين الظواهر الحقيقية، والزائفة، مما يقود إلى إثبات موضوعية بعض الظواهر دون غيرها، بالاعتماد على قاعدة الثابت المطّرد، لذلك يقول:

«بماذا نعرف الحواس المدخولة والعقول المدخولة، وغير المدخولة؟ وهو جري ما أدرك بالحواس السليمة، والعقول السليمة، على رتب محدودة، معلومة لا تتبدّل عن حدودها أبداً، وجري ما أدرك بالحواس الفاسدة، والعقول المدخولة، على رتب غير محدودة»(٩/ ١٠٧:٥).

لنلاحظ هنا، إمكانية تقرير قاعدة الإجماع، باعتبارها مشتقة من قاعدة الثابت المطّرد، والتي سيعوّل عليها ابن حزم في أبحاثه، فليس كل ثابت مطّرد عند الفرد حقيقياً إن تعارض مع الإدراك الثابت المطّرد عند الآخرين، فالإجماع يسنده لكي يكون حقاً. ولنلاحظ أيضاً أن هذه الرؤية الحزمية تجعل من الظواهر الثابتة المطّردة تسهم في موضوعية المعرفة جنباً إلى جنب مع العقل والحواس، مما لا يفصل الوعي الحق عن مضمونه الحق، ويفسر لنا لماذا يعتبر ابن حزم الأوائل قبلية في ذات اللحظة التي يمارس فيها الحس والعقل دورهما كتمييز.

إذن ثمة ما هو مثبت حقيقي في مجرى الخبرة، بعد إعمال قاعدة الثابت المطّرد، التي نحّت بعض أنواع الخبرة، وهو ما سيدعوه ابن حزم بالأوائل الحسية والعقلية، لذلك يقرّر:

«إن أول المعارف هو ما أدرك بالحواس وببديهة العقل وضرورته، ثم ينتج براهين راجعة من قرب أو من بعد إلى أول العقل أو إلى الحواس، فما صححته هذه البراهين فهو حق، وما لم تصححه هذه البراهين فهو غير صحيح»(٩/٥:٢٦٨).

هـ-الأوائل الحسّية والعقلية:

بيّن ابن حزم إذن أن مجرى الخبرة يتضمن – بعد كل عمليات التنقية – ظواهر ثابتة، مطّردة، وأن هذه الثوابت لا يمكن دفعها أو الفكاك منها «ليس ذلك في بعض النفوس دون

بعض، بل في نفس كل ذي تمييز لم تصبه آفة، وكل نفس تعلم أن سائر النفوس تعلم ذلك ضرورة، فلو أن إنساناً رام أن يوهم نفسه خلاف ما ذكرنا لما قدر»(٢/٤:٢٨٦) مما يسبغ على هذه الأوائل سمة الضرورة القبلية.

ولنلاحظ هنا أنّ كلمة «الأوائل» تنصرف عند ابن حزم إلى ترتيب وقوع الظواهر الحقة في النفس، فهي أوائل لما يلي من معارف حقّة. كما تنصرف إلى ما لا يمكن دفعه أو الشك فيه، وبالتالي، يضطرنا إلى اتخاذه ركيزة ومنطلقاً في اشادة الحقائق.

وليس يعني تأكيد هذه الأوائل أنها تستغرق الوجود بتمامه. بل إن قسماً من الوجود يتبدّى للنفس بشكل أوليّ، في حين أن بعض المدركات الحقة لا يستحصل عليها عياناً أو بإدراك بديهي، وإنما بإدراك مضاف: إما عن طريق التجارب، وإما عن طريق الأخبار، وإما عن طريق الاستدلالات المنطقية، على أنه يجب ان يوجد لهذه الإدراكات المضافة مستند في الأوئل، و إلاّ كانت دعوى باطلة تماماً.

تمثل الأوائل إذن، الوجود البديهي، والقاعدة المثلى للوجود، الذي سيتشكل في النهاية بنياناً ماهوياً له علاقاته وارتباطاته المنطقية المبرهنة، والذي يشير إليه ابن حزم بقوله:

«إذا نظر الناظر في تقسيم أنواع أعراضه، وأنواع أجسامه جرت القسمة جرياً مستوياً في تفصيل أجناسه وأنواعه بحدودها المميزة لها وفصولها المفرّقة بينها، على رتبة واحدة، وهيئة واحدة، إلى أن يبلغ الأشخاص التي تلي الأنواع»(٩/٣:١٠٠).

على أن ما هو موجود، ومثبت، وحق من هذا البنيان – كما ذكرنا سابقاً – إنما هو الأشخاص، في حين أن الكليّات، من أنواع وأجناس، مجرّد أسماء تعم جماعة أشخاص.

إذن فالأوائل هي بعض أشخاص الأعراض أو الأجسام فحسب، وهي أوائل الحسّ، ومن ثم البديهيات التي هي أوائل العقل، والتي من بينها «أن الجزء أقل من الكل.. وبأنه لا يجتمع المتضادان.. ويعرف [العقل] أن للأشياء طبائع تقف عندها ولا تتجاوزها»(٩/١:٣٨).

هذه الأوائل، يرى ابن حزم أنها تحدث حال مصافحة العيان لموضوعاته، عبر الحواس الخمس، والإدراك السادس، بعد أن تقوى النفس وتصبح مميّزة، لا قبل ذلك، ويعتقد ابن

حزم أن الناس جميعاً متساوون في هذا الأمر: « إلاّ من غالط حسّه، وكابر عقله فيلحق بالمجانين، لأن الاستدلال على الشيء لا يكون إلاّ في زمان.. وليس بين أوقات تمييز النفس في هذا العالم، وبين إدراكها – لكل ما ذكرنا – مهلة البتّة.. فصح أنها ضرورات أوقعها الله تعالى في النفس»(٩/١:٤١).

إن حصول الأوائل في النفس، لم يتم بدليل، ولكن الخلقة تفرضه، مما يشكل موجب العقل عند ابن حزم. فهذه الأوائل ثابتة ضرورة في النفس، لا بدليل على صحة ذلك: «وقد قدّمنا أن موجب العقل لم يعلم لها سبب، أكثر من ثباتها في النفس ضرورة لا محيد عنها، ولم يثبت العقل بالعقل، ولكن بالضرورة التي لا وقت للتمييز بتقدّمها البتة»(٢/٤:٥٩٢).

هنا يجدر بنا ملاحظة قول ابن حزم: إن العقل لا يثبت بالعقل، ولكن بالضرورة التي تتقدمه وتشكل موجبه، وهذه قاعدة مطردة عند ابن حزم، فالشيء لا يثبت بنفسه، ولا يبطل بنفسه، مما يستدعي أن يصحح موجب العقل شيء ما، فيستند ابن حزم لفعل الخلق في ذلك التصحيح:

«إعلم أنه لا يجوز أن يصحح الشيء بنفسه البتّة، وجائز أن يبطل لنفسه، ولا تظن أن الأوائل التي يؤخذ منها البرهان صحّحت بأنفسها فتخطيء، بل تلك أشياء قد ذكرنا أن الخلقة صحّحتها، وأنه لم يخلُ ذو الفهم قط من معرفة صحّتها»(٢/٤:٣٣٣).

تحدث الأوائل السابقة إذن عند التمييز، فهي مكتسبة من هذا الوجه، بمعنى أنها ليست فطرية، وإنما تنشأ حال التمييز، بضرب من الإدراك المباشر الذي يضمنه الله بفعل الخلقة، يقول ابن حزم:

«إن صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا وساطة، وبلا زمان، ولم يكن بين أول أوقات فهمنا، وبين معرفتنا بذلك مهلة البتة... ولا يدري أحد كيف وقع له ذلك، إلاّ أنه فعل الله عزّ وجل في النفوس فقط، ثم من هذه المعرفة أنتجنا جميع الدلائل»(٦/١:١٩).

إن أهمية الأوائل لا تقتصر على مجرّد حصولها، وتشكّلها، بل تتعدى هذا إلى كونها أساساً لكل معرفة مكتسبة، فما لا يرتد إليها بالبراهين باطل.. فنحن «مضطرون إلى معرفة أن الأشياء حقائق وأنها موجودة على حسب ما هي عليه، وبأنه لا يدري أحد كيف وقع له

ذلك. وبيّنا أن هذه المعرفة، التي اضطرنا إليها وخلقها الباري تعالى في أنفسنا في أول أوقات فهمنا بعد تركيبها في الجسد، هي أصل لتمييز الحقائق من البواطن وهي عنصر لكل معرفة»(٦/١:٢٧٥). وستصبح هذه الأوائل أيضاً، أساساً في قبول المشاهدات، والتجارب والأخبار. بل سيستند إليها ابن حزم في تصويب المعارف كافة.

يرجع اهتمام ابن حزم بالأوائل، إلى رغبته بالارتكاز إلى مقدّمات يقينية تصلح أساساً للنسق الاستنباطي، فوجدها في هذه الأوائل الضرورية، ثم في المشاهدات والتجارب المتسقة معها، والأخبار الضرورية المتّسقة أيضاً مع ما سبق، حيث تشكل هذه المقدمات جميعاً، وحدات نسق استدلالي شامل، تكون نتيجته تصوّر الوجود على أنه نظام يتشكّل من الأجسام، وكيفيّاتها فحسب.

ومع أن ابن حزم قد استثمر هذا الطرح في بعض الاستدلالات القريبة والبعيدة كإثبات الألوهية، والنبوّة، وإثبات صحة الشريعة، دون التوغّل في بناء عالم الغيب.. فإنه قد قصر هذا الاستثمار على ذلك بدون الدخول في تفصيلات لعالم الغيب، يرى أنه ليس بوسع العقل تقريرها.

وحين لاحظ استقصاء الفلاسفة ورجال الدين لعوالم غيبية – من غير دليل أو برهان على ما يرى – فإنه واجههم باصطناعه للتحليل اللغويّ، منهجاً نقديّاً، يحدّ من غلوائهم، ويقيد من تفسير النصوص بالتأويل غير المنضبط، مما ترتب عليه إنكاره وجود باطن للعلم أو للشريعة، فالباطن عنده والظاهر سواء. يقول:

«ما علمنا علماً ظاهراً غير باطن، ولا علماً باطناً غير ظاهر، بل كل علم يتيقّن فهو ظاهر إلى من علمه وباطن في قلبه معاً، وكل ظن يتيقّن فليس علماً أصلاً، لا ظاهراً، ولا باطناً، بل هو ضلال وشكّ»(٦/١:١٢٠).

وبهذه الرؤية يجابه ابن حزم المؤوّلة، من: باطنية، وغيرهم، ممن يدّعون بوجود إدراك غير إدراك الناس، وفهم غير فهم الناس، وعليه، فالعملية المعرفية التي لا تنشغل بالأوائل وتبني منها استدلالاتها، أو ترفض المقدّمات الضرورية، وتخرج عن «الظاهر» الذي هو باطن معاً، هي نظرة فاسدة لا سند لها ولا دليل عليها، وما كان هكذا فلا يعتد به.

أما الغيب فهو «كل شيء غاب عن المشاهد الذي هو الظاهر(٦/١:٣٠٥) فيعرفه ابن حزم بقوله: «وإنما الغيب وعلمه، فهو أن يخبر المرء بكائنة من الكائنات دون صناعة أصلاً، من شيء مما ذكرنا ولا من غيره، فيصيب الجزئي والكلي، وهذا لا يكون إلاّ لنبيّ، وهي معجزة حينئذ»(٩/٥:١٥٠).

لهذا فإن بعض معرفته ترجع إلى ضرورة العقل، كالاستدلال على وجود الله، وبعضها الآخر يرجع إلى الشريعة، التي قد تتجاوز الظاهر ولكنها لا تعارضه، ولا سبب يمنع من قبول ما يتجاوز الظاهر، مما هو غيب مقرر في الشريعة، بعد قبوله بموجب الدليل -وهو هنا دليل المعجزة - على أساس من الظاهر، وهو لا يحتاج إلى تأويل على غير قانون منضبط.. وليس هذا القانون غير الظاهر ذاته.. وعلى ذلك فالشريعة لا تحتاج إلى تأويل، أو تعليل، أو قياس، أو غير ذلك من أساليب تفسير وفهم مُدَّعاة، مما سنبيّن رأي ابن حزم فيه حين نعالج منهجه الأصولي.

الفصل الرابع

المنهج التجريبي

عند ابن حزم

المنهج التجريبي عند ابن حزم

أ-المشاهدات والتجارب

يرى ابن حزم أنه يمكن الاعتماد على المشاهدات والتجارب في إنتاج مقدّمات حقة، ومن هنا يربط المشاهدات والتجارب بالأوائل العقلية والحسيّة، فبعض هذه الأوائل بمنزلة وقائع حسّية يدركها «العيان» عبر الحواس - التي يصفها ابن حزم بأنها منافذ، وأزقّة، وطرق، بين النفس والعالم الخارجي - (٢/٤:١٥٧) ودور العيان يقف هنا عند حدود التلقّي والتمييز، أو ملاحظة الفروق بين معطيات الحواس من كيفيات. فاللون الأحمر غير الأزرق، وغير الأصفر.. والصوت الحاد غير الصوت الرقيق، وغير الصوت المطرّب.. إلخ(٩/١:٣٩).

إن هذه المعطيات وقائع حسّية ثابتة، مطّردة أمام العيان، وتفرض وجودها باعتبارها نمطاً من أنماط الخبرة يختلف عن غيره من الأنماط.

لكن ابن حزم يميّز بين الكيفيّات الواردة إلى العيان، عبر حاسة واحدة، وتلك التي تأتي عبر عدة حواس، ويعالجها الفهم بتضافر قوى النفس جميعاً؛ لتدرك إدراكاً ينظمها ضمن مقولة الشخص. يقول:

«[إن] الذي يدرك بحس البصر فينقسم قسمين؛ أحدهما ما يدرك بالنظر بالعين مجرّداً فقط، وليس ذلك شيئاً غير الألوان، والثاني، ما أدركته النفس بالعقل والعلم، وبتوسط اللون أو اللمس أو بهما جميعاً، كتناهي الطول والعرض، وشكل كل ذي شكل من مدور ومربع وغير ذلك، والحركة، أو السكون»(٢/٤:١٥٨).

إذن يمكننا فصل الواقعة الحسّية، باعتبارها تلك التي ترد عبر حاسة واحدة، لتشكل كيفية مجردة، في حين أن ارتباط جملة من الكيفيّات معاً، مما يتداول على جسم بعينه، يَحدُثُ بتضافر قوى عدة للنفس، منها: قوة العقل. وبهذا فالأشياء تدرك عقلاً بواسطة الحواس.

ويلجأ ابن حزم مجدداً إلى فكرة «الثابت المطّرد»، ليميّز الوقائع الحسّية الصادقة، من الكاذبة، فيرى: أننا نعرف الحواس والعقول المدخولة، من غير المدخولة، بعلامة تتمثل في أن «جري ما أدرك بالحواس السليمة، والعقول السليمة، على رتب محدودة معلومة، لا تتبدّل حدودها أبداً» ويطبق ابن حزم هذه القاعدة أيضاً على القضايا التجريبية؛ ليرفض على أساس منها دعاوى كثيرة؛ كدعوى المشتغلين بالتنجيم، يقول:

«المشاهدة توجب أننا قادرون على مخالفة أحكامهم متى أخبرونا بها، فلو كانت حقاً، وحتماً، ما قدر أحد على خلافها، وإذا أمكن خلافها فليست حقاً، فصحّ أنها تخرص كالطرق بالحصا، والضرب بالحب، والنظر في الكف، والزجر، والطيرة، وسائر ما يدعي أهله في تقديم المعرفة.. وكذلك قولهم في المغيبات أيضاً، ولو أمكن تحقيق تلك التجارب في كل ما ذكرنا لصدقنا ما يبدو منها ولم يكن ذلك علم غيب»(٩/٥: ١٥٠).

كما يعلّق ابن حزم على الدعوى القائلة بأن النجوم كائنات عاقلة، وأنها تدبر شؤون الحياة، والناس، فيقول: «القول بأنها تدبّرنا، دعوى كاذبة بلا برهان.. فلو صحّ أنها تدبرنا، لكان تدبيراً طبيعياً كتدبير الغذاء لنا وكتدبير الهواء والماء لنا، وكل ذلك ليس حيّاً ولا عاقلاً بالمشاهدة. وقد أبطلنا الآن أن يكون تدبير النجوم اختيارياً، بما ذكرنا من جريها على حركة واحدة، ورتبة واحدة، لا تنتقل عنها أصلاً.. وأما القضاء بها، فالقطع به خطأ»(٩/ ٥: ١٤٧).

واستناداً إلى فكرة «الثابت المطّرد»، والمشاهدة والتجربة، ينتقد ابن حزم دعوى إنكار العلّية، فيقول: «ذهب الباقلاني، وسار الأشعرية إلى أنه ليس في النار حرّ... وهذا موضع تشهد الحواس بتكذيبهم.. ولعلّ بطونكم لا مصارين فيها، ورؤسكم لا أدمغة فيها، لكن الله يخلق كل ذلك عند الشدخ، والشّق»(٩/٥: ١٨٥).

ويفصّل ابن حزم رؤيته السابقة، فيقدّم أمثلة على المشاهدات والتجارب المعتمدة في إنتاج مقدّمات صادقة ورفض مقدمات باطلة، فيقول: «ما كان من التجارب ظاهراً إلى الحسّ، كالمدّ، والجزر، الحادثين عند طلوع القمر، وأفوله وامتلائه ونقصانه.. وكتأثيره في القرع، والقثاء.. وكتأثيره في الدماغ، والدم، والشعر، وكتأثير الشمس في عطش الحرّ، وتصعيد الرطوبات.. وسائر ما يوجد حساً، فهو حق لا يدفعه ذو حسٍّ سليم.. وأما ما كان

من التجارب خارجاً عمّا ذكرنا، فهي دعاوى لا تصح لوجوه: أحدها أن التجربة لا تصح إلاّ بتكرار موثوق بدوامة تضطر النفوس إلى الإقرار به»(٩/٥:١٤٩).

وهكذا فإن ضرورة المعرفة التجريبية، مستمدة من كونها ثابتة مطّردة، عندما يصححها العقل: «فبالفكر والذكر تؤخذ المقدمات أخذاً صحيحاً، بأن تنظر النفس في ضم طباع الأشياء بعضها إلى بعض، حتى يقوم مرادها فيما تريد علمه»(٢/٤:٣١٥).

وينبّه ابن حزم، إلى أن بعض «الأعاجيب»، التي يأتي بها أصحاب الخوارق، مبنيّة على المشاهدات والتجارب، وليس بالمعجزات الخارقة، يقول: «من هذا الباب كانت الطّلسمات، وليس إحالة طبيعة، ولا قلب عين. ولكنها قوى ركبها الله عزّ وجل؛ لمدافعة قوى أخرى، كدفع الحرّ للبرد، ودفع البرد للحر»(٩/٥:١٠١). «وكل هذه المعاني جارية على رتبة واحدة. ومن طلب ذلك أدركه. ومنه ما يكون بالخاصة كالحجر الجاذب للحديد، وما أشبه ذلك، ومنه ما يكون لطف يد كحيل أبي العجائب التي شاهدها الناس، وهي أعمال لطيفة لا تحيل طبعاً أصلاً»(٩/٥:١٠٢).

ويفسّر ابن حزم ما يعتبره بعض الناس سحراً، وخرقاً للطبيعة، بأنه «لطيفة» لا تخرج عن كونها استفادة من الطبيعة. وليس قلباً لسننها. يقول: «أما إحالة الأعراض من الغيرات التي تزول بفساد حاملها فقد تكون بالسحر، ومنه طلّسمات كتنفير بعض الحيوان عن مكان ما فلا يقربه أصلاً، وكإبعاد البرد ببعض الصناعات، وما أشبه هذا.. وأما التخييل بنوع من الخديعة، كسكين مثقوبة النصاب، تدخل فيها السكين في جسد المضروب بها في حيل غير هذه من حيل أرباب العجائب كالحلاج، وأشباهه، فأمر يقدر عليه من تعلّمه، وتعلُّمه ممكن لكل من أراده»(٩/١:١٤٦).

السحر إذن، مجرّد استفادة غير واضحة للرائي، من قوانين الطبيعة الجارية على سننها، والتي لا يوجد في هذا العالم، من المخلوقين، من يقدر على خرق نظامها أبداً.

إن هذا الفهم للسحر، دعا ابن حزم لتفسير ما قام به سحرة فرعون أمام موسى، يقول: «إنها حيل عظيمة... ولو أمعنوا النظر، وفتّشوها، لوقفوا على الحيلة فيها، وأنها ملئت

زئبقاً ولّد فيها تلك الحركات، كما يفعل العجائبي.. وإنما هو تأثير بقوة لتلك الصناعة كما قلنا في الطلسمات، والرقي»(٩/٥:١٠٤).

ويضرب ابن حزم مثالاً لكيفية بعض ذلك بقوله: «وأنا أدري من يطعم الدجاج الزرنيخ، فتخدر، ولا يشك في موتها، ثم يصب في حلوقها الزيت فتقوم صحاحاً»(٩/١٩٢:١) وهكذا كان ابن حزم، معنياً بضبط المشاهدات والتجارب، وتخليصها مما قد يلحق بها من دعوى السحر، والمخرقة. فخرق الطبيعة لا يمكن حصوله إلاّ من قبل خالقها، وهو لا يفعل ذلك، إلاّ لتأييد رسول في دعواه، فتكون هذه المعجزة دليلاً على صدق دعوى الرسول. أما غير ذلك فلا.

وبعيداً عن القضايا الدينية الأخيرة، فإن قوانين الطبيعة في نظر ابن حزم ثابتة، لا تبديل فيها، يقول: «الأمور إنما هي على ما رتّبها الله عزّ وجل، وعلى ما توجد عليه، لا على قضاياكم المخالفة للحسّ. ولا ننكر أن يكون مقدار ما يفعل فعلاً ما... فإذا زيد فيه، أو نقص منه لم ينفع... وإنما العمدة هنا – على ما شهدت به أوائل العقل والحواس – من أن الأشياء، إنما تختلف باختلاف طبائعها وصفاتها التي منها تقوم حدودها، وبها تختلف في اللغات أسماؤها»(٩/٥:١٨٧).

لنلاحظ ما يتضمنه هذا النصّ من ربط المتغيّرات الكمّية بالكيفية، وتأكيد سنن الطبيعة وثباتها، ودور اللغة في المعرفة. كما تجدر الإشارة أيضاً إلى أن ابن حزم يعتبر بعض الأبحاث النفسية تجريبية؛ إذ أكد مراقبته لسلوك الشواذ من الناس؛ لمعرفة أسباب هذا الشذوذ، عبر «تفتيش أحوالهم ومراعاتها.. بما يبدو من أحوالهم، ومن مراميهم في كلامهم»(٢/٣٩٧:١). كما لجأ ابن حزم إلى المشاهدات والتجارب، في إثبات جسمية الهواء، وإنكار الخلاء، والجواهر المدعاة(٩/٥:١٩٣)، وإثبات كروية الأرض، مما أبقى نظرته إلى الطبيعة في أساسها نظرة علمية.

ومن هنا يعرف ابن حزم الطبيعة بأنها «قوة في الشيء، تجري بها كيفيّاته على ما هو عليه»(٩/٣:٨٧+٩/١:٥٨). فالعالم في نظره يتشكّل من كيفيّات تتداول على أجسام، ليست بدورها، أكثر من أشياء لها طول، وعرض، وعمق، وتستند جميعاً إلى قوّة هي

طبيعتها التي تجعل كيفيّاتها متداولة. وهذا ثابت بالمشاهدة والتجربة، وتؤيده أوائل الحسّ والعقل، يقول: «إن للجمادات والأعراض قوى يظهر بها ما خلق الله تعالى فيها من الأفعال، وفيها «طاقة لها»، ونقول فيها قدرة، ولا نمنع من يقول فيها طاقة»(٩/٣:١١٥).

لا يختلف هذا الفهم عن التصوّر العلمي الحديث للطبيعة. مع أنه يفضّل استعمال كلمة «قدرة» بدلاً من كلمة «طاقة»؛ لارتباط الطبيعة بوجود الخالق، في حين أن لفظة «طاقة» لا توحي بذلك مثلما توحي لفظة «قدرة». ومع هذا، فإن ابن حزم لا يمنع من استعمال كلمة «طاقة»؛ لأنها تتضمن معنىً صحيحاً فيما يتصل بالطبيعة ذاتها. أما فيما يتعلّق بالموقف الفلسفي، فإن ابن حزم يربط الطبيعة بما وراءها، فيفضّل استعمال لفظ قدرة. كذلك نظر ابن حزم للطبيعة على أنها طاقة لا تفنى. إذ أن الفساد عنده، «افتراق الجسم على أشياء كثيرة وذهاب أعراض وحدوث أعراض أخر عليه، وأما الأجرام كلها فغير معدومة بوجه من الوجوه، ولكنها منتقلة من صفة إلى صفة»(٢/٤:١٨٣)، إن هذا التصوّر دفع بابن حزم للقول بالخلق المستأنف« فالله تعالى يخلق في كل حين جميع العالم خلقاً مستأنفاً دون أن يفنيه»(٩/٢:١٧٤).

ب- مشكلة الاستقراء

يميّز ابن حزم بين الاستقراء التام والناقص، ويعترف بأن الاستقراء التام لا يثير مشكلة، يقول: «لو قدرنا على تقصّي جميع تلك الأشخاص، أولها عن آخرها، حتى نحيط بها علماً، بأنه لم يشذّ عنها منها واحد، فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها، لوجب أن نقضي بعمومه لها... فأما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك. فهذا تكهّن من المتحكم به»(٢/ ٤:٢٩٦).

وبهذا يطرح موضوع مشكلة صحة التعميم، ومشروعية الاستقراء الناقص. ومن المناسب هنا أن نشير إلى أن ابن حزم يقسم الاستقراء الناقص إلى نوعين: أحدهما علمي موثوق به، والآخر لا سبيل إلى الثقة به. وهو الذي يرفضه ويشنّع على من يستعمله. وهذه نظرة نافذة للاستقراء. فما هو الاستقراء الذي لا سبيل إلى الثقة به، ولا هو بالعلمي المضبوط؟!

يقول ابن حزم: «وصف الموصوف بالصفة ينقسم قسمين: أحدهما صفة لا بد للموصوف منها ضرورة، كعلمنا يقيناً أن كل ذي روح، وكل متنفّس فذو آلةٍ يتنفس بها... فهذا قسم قائم في العقل معلوم ضرورة، ولا محيد عنه.. والقسم الثاني صفة قد توجد ملازمة للموصوف بها، ولو عدمت لم تضره كالمرارة، فإنك إن تقريت أكثر أصناف الحيوان، وجدتها فيه إلاّ الجمل فلا مرارة له»(٢/٤:٢٩٦-٢٩٧).

يرى ابن حزم إذن أن بعض الصفات لا بد للموصوف منها، وأنها تلحق به ضرورة؛ لأن الطبيعة تقتضيها. في حين أن بعضاً آخر من الصفات، قد يكون أو لا يكون، ولا يضار الموصوف بشيء إذا غابت. ويفرّق ابن حزم بين هذين النوعين بشكل أدق، فيقول: «فليس وجود أشياء كثيرة مشتركة في بعض صفاتها اشتراكاً صحيحاً، ثم وجود بعض تلك الأشياء ينفرد بحكم ما، نتيقنه فيها، بموجب أن نحكم على سائر تلك الأشياء باستوائها في هذا الحكم الثاني، من قبيل استوائها في الحكم الأول.. وإنما يلزم هذا إذا اقتضت طبيعة ما، وجود شيء فيما هي فيه، وعلمنا وجوب ذلك بعقولنا. فإن كان ذلك، حكمنا ضرورة على ما لم نشاهد من أجزاء ذلك الشيء، كحكمنا على ما شاهدناه منها كاقتضاء طبيعة ذرع كل جسم متحرّك أن يكون متناهي الأقطار. فهذا معلوم بأولية العقل وموجب حكم الكمية. وكاقتضاء طبيعة مَنِيّ الإنسان أن لا يتولد منه بغل ولا جمل.. وأما ما لا تقتضيه طبيعة العقل ولا تنفيه، فإنا إن وجدناه صدّقناه، وإن لم نجده لم نمنع منه»(٢/٤:٣٠٠-٣٠١).

في الأمثلة السابقة، نوع من الاستقراء الناقص يتأسس على ضرورة عقلية، قوامها الحكم بتماثل أفراد النوع الواحد. وبذلك لا يكون هذا الاستقراء كالاستقراء المذموم. ومع أن هذا الحكم احتمالي هنا، إلاّ أنه يعتمد؛ لأن العقل عيّن شروطه بموجب الأوائل. ومثال هذا النوع: الاستقراء ضمن دائرة الشبيه التام، أو استقراء أجزاء النوع الواحد، أو أفراده. أما الاستقراء الذي يجمع أنواعاً عدّة، ضمن نوع الأنواع، أو الجنس، أو جنس الأجناس، فليس وجود بعض الشبه بين أفراده وأنواعه بمقتضٍ الاشتراك في الحكم.

الاستقراء المذموم إذاً، لا يعدو كونه «حيلة» اتّخذها بعضهم، حين سمّاه «قياساً». وهو ينتقل من وحدة الحكم في الصفات المشتركة، إلى وحدته في الصفات غير المشتركة،

أو «الحكم لشيء ما بحكم شيء لاجتماعه معه واشتباهه به في صفة ما لم ينصّ عليها»(٢/٤١٦:٤). هذا الانتقال غير المشروع يرفضه ابن حزم، ويضرب له مثلاً فيقول: «غلط في هذا الباب جماعة... فإنهم تتبعوا الفاعلين فلم يجدوا فاعلاً البتة مختاراً إلاّ جسماً. فقطعوا على أن الفاعل الأول عزّ وجلّ جسم؛ لأنهم لم يشاهدوا فاعلاً إلاّ جسماً»(٢/٢٩٧:٤).

وهذا الاستقراء المذموم هو الذي يطبقه الفقهاء والمتكلمون، ويسمونه قياساً. يقول ابن حزم: «إنهم تتبّعوا كل موصوف في العالم. فرأوه إنما استحق ذلك الاسم بصفة فيه اشتق له من ذلك الاسم، فقطعوا من أجل ذلك، أن الواحد الأول عزّ وجل، ذو سمع وبصر وحياة، وإرادة، وأنه متكلّم لا يسكت»(٢/٢٩٨:٤).

الإستقراء المذموم إذن خروج عن دائرة النوع، إلى نوع غيره أو «قياس نوع على نوع آخر»(٦/٤٦٩:٢)، وبموجبه يتم تعميم الحكم المبني على صفات معينة، بحيث يطال نوعاً آخر، مع أن تباين الأنواع يجعل الطبائع مختلفة. ولذلك يحرص ابن حزم على ردّه للمشاهدة، والتجربة. إذ «ينبغي لكل طالب حقيقة أن يقرّ بما أوجبه العقل، ويقرّ بما شاهد وأحس، وبما قام عليه برهان راجع إلى البابين المذكورين»(٢/٢٩٩:٤).

ومعنى ذلك، أنه إذا اقتضت الطبيعة الثابتة المطّردة، وحدة خصائص أفراد النوع الواحد. فإن تعميم الحكم بالاستقراء الناقص، على أفراد النوع الواحد، هو ما يوجبه العقل، وتقرّه المشاهدة الحسية. وبالتالي فهو صحيح. وإن لم نتقرّ كل الأفراد، «لأن كل ما كان تحت نوع واحد فحكمه مستوٍ، سواء اشتبها أو لم يشتبها»(٦/٤٦٧:٢). أما إذا كان الأمر خلاف ذلك «فلا يسكن للاستقراء أصلاً إلاّ أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي حكم فيه. فإن لم يقدر، فلا يقطع بالحكم على ما لا يشاهد، ولا يحكم إلاّ على ما أدرك دون ما لم يدرك»(٢/٢٩٩:٤).

وينتقد ابن حزم الفقهاء والمتكلمين؛ لاستعمالهم الاستقراء المذموم، فيقول: «القياس عند القائلين به، والمبطلين له، أن يحكم بشيء ما بحكم لم يأت به نصّ لشبهه شيئاً آخر ورد فيه ذلك الحكم. وهو باطل كله»(٦/٤٤:١) ذلك «لأن كل ما في العالم فمشبه بعضه

لبعض ولا بد، من وجه أو وجوه، ومخالف أيضاً بعضه لبعض ولا بد من وجه أو وجوه»(٦/١:٨٤).

من هنا يتنبّه ابن حزم، إلى أن هذا النوع من الاستدلال، يصحّ به إبطال التماثل في الحكم لا إثباته. يقول ابن حزم: «إن هذا الشيء الذي سمّوه استدلالاً بالشاهد على الغائب، وإجراء للعلّة في المعلول، يصحّ به إبطال التساوي في الحكم لا إثباته، لأنك متى وجدت أشياء مستوية في صفات ما، وهي مختلفة الأحكام فلا تشك في اختلافها»(٢/٤:٣٠٣).

هذا القياس الذي يسمّى تارة، قياس شبه وتمثيل، وتارة أخرى، قياس الغائب بالشاهد، أو إجراء العلّة في المعلول، هو استقراء مذموم. ويختلف عن الاستقراء العلمي المضبوط، الذي ننتقل به من حكمنا على الجزء أو الفرد، إلى حكمنا على الكل، الذي يجمع نوعه، يصدق ذلك في الشريعة؛ إذ «أن كلامه ﷺ في واحد من النوع حكم منه في جميع النوع»(٦/٢:٤٦٧). أما الاستقراء الذي ننتقل به من وجود صفات مشتركة للأنواع، أو الأجناس للحكم عليها بحكم واحد، لمجرد التماثل، أو التشابه، في بعض الصفات ففاسد. فالقمح مثلاً نوع، وله أفراده المتماثلة ضرورة. وكذلك حال الشعير وهو غير القمح، وأيضاً فإن الإنسان نوع، والبغال نوع آخر، والحديد نوع، والنحاس نوع.. إلخ.. وتشترك بعض هذه الانواع في صفات وتختلف فيما عداها. وليس اشتراكها في بعض الصفات، بموجب اشتراكها في التماثل في الحكم، بل إنه يوجب الاختلاف في الحكم. يصدق ذلك في الشريعة، «وأما القياس الذي ننكر، فهو أن يحكم لنوع لا نص فيه بمثل الحكم في نوع آخر قد نصّ فيه»(٦/٢:٤٦٧).

ويخاطب ابن حزم مستعملي هذا الاستقراء بقوله: «لا قياس بأيديكم إلاّ مثل هذا، وهو، أن تشبهوا حالاً بحال في الأغلب، فتحكموا لها بحكم واحد. وهو باب يؤدي إلى الكهانة الكاذبة، والتخرص في علم الغيب، والتحذلق في الاستدراك على الله تعالى، وعلى رسوله ﷺ فيما لم يأذن به عزّ وجلّ»(٦/٢:٤٧١).

وهكذا فقياس نوع على نوع بالاستقراء المذموم لا يفيد القطع واليقين مما دعا ابن حزم إلى مهاجمة من يستعمله دون هوادة. يقول: «لا نعلم في الأرض بعد السوفسطائية أشد إبطالاً لأحكام العقول من أصحاب القياس. فإنهم يدعون على العقل ما لا يعرفه العقل، من أن الشيء إذا حرم في الشريعة، وجب أن يحرم من أجله شيء آخر، ليس من نوعه»(٦/ ٤٧٥:٢).

بيّن مما سبق، أن ابن حزم يدرك ما لهذا القياس من خطورة، في مجالي: العلم والشريعة، فهو يقود لا محالة إلى خروج الأحكام عن العقلانية المنضبطة؛ لأن اختلاف الأشياء، يوجب أن لا تستوي في الحكم، لمجرد اشتراكها في بعض الصفات بل: «إن المنفعة عظيمة باختلاف المشاهدات، في إبطال القطع بتساوي الغائبات عن الحواس معها. وإننا لا ننتفع باستواء المشاهدات، فيما لم توجبه طبيعة العقل لها في معرفة حكم الغائبات»(٢/ ٣٠٣:٤).

أما استواء أفراد النوع الواحد في الحكم، فمما توجبه طبيعة العقل؛ لذا، فهو استقراء محمود، ويستند في قيمته، إلى الأوائل العقلية، التي تقرر أن الشيء هو هو. وبالتالي، فمهما تَقَرّينا أشخاصه، فسيظل على الطبيعة نفسها؛ لأنه شبيه تام، مما يسوغ لنا الحكم على كله بما حكمنا به على بعض أفراده، إذ الطبيعة واحدة، «ولو أنهم تدبّروا العالم وتفكّروا في طبائعه، وأجناسه، وأنواعه، وفصوله، وخواصه، وأعراضه، لما نطقوا بهذا الهذيان، فإن كانوا يريدون أن يسمّوا جري الطبائع على ما هي عليه قياساً فهذه لغة جديدة»(٦/ ٤٦٩:٢). في حين أن الاستقراء الذي ينقل الحكم من نوع إلى نوع غيره، فهو تحكم وليس مما تقتضيه «طبيعة العقل» ولا موجب «حكم الكمية». وقد سمّاه بعضهم قياساً، فتحيلوا بذلك إلى تمويهه بالقياس المنطقي، في حين أنه استقراء مذموم. ويعبّر ابن حزم عن ذلك بقوله: «إعلم أن المتقدّمين سمّوا المقدّمات قياساً، فتحيّل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سوفسطائية، بأن أوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، فسمّوا تحكُّمهم بالاستقراء المذموم قياساً، وسمّوا حكمهم فيما لم يرد فيه نصّ بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما قياساً، واستدلالاً، وإجراء للعلّة في المعلول»(٢/ ٣٠٨:٤).

ومع أن أصحاب مثل هذا القياس يواجهون أحياناً بأن بعض الأشياء لا تستوي مع غيرها ويقِرُّون بذلك، إلاّ أنهم يفسّرون عدم الاستواء هذا بالشذوذ وخروج الشيء عن أصله.. إلاّ أن ابن حزم يفسّر الأمر بطريقة علمية تنقذ الاستقراء المحمود، الذي يقتصر على قياس النوع على نوعه، إذ يقول، «لا تظنّن أن ما خالف صورة نوعه الجامعة له أنه شاذ عن نوعه وأصله فتخطىء، لأنك إذا علمت علل التركيب علمت أنه لم يشذ عن أصله البتة، وإن تلك الزوائد إنما هي زيادة في مادة العنصر على مقدار ما يقوم منه الشخص التام، وكذلك النقص أيضاً، هو نقص مادة العنصر، فهكذا تكون الأصول الصحاح»(٢/٤:٣٠٢).

هكذا كشف ابن حزم عن طبيعة القياس الفقهي الظنية، وبأنه استقراء ناقص مذموم. وأن له خطورته في مجال العلم والشريعة، مبيّناً أن الاستقراء الصحيح، هو العلمي المضبوط ضمن دائرة النوع الواحد، وفي مجال الطبيعيات فقط. حيث إنها تخضع للعليّة تماماً، في حين أن التشريع لا يصح فيه التعليل.

جـ-مشكلة العليّة

لا يقتصر العلم عند ابن حزم، على ما هو عليه الشيء، ولكن على ما هو به أيضاً، فإذا كنّا نقف على ما هو عليه الشيء بالعيان والمشاهدة، فإننا نقف بالمشاهدة والتجربة على ما هو به أو على علّته؛ لهذا يصرح ابن حزم بأن «العلم: معرفة العلل، والرسوخ فيه، بقدر الرسوخ فيها»(٢/٤:٣٦٩).

ومجال العلّة عند ابن حزم، هو الطبيعة فقط. ولا تنسحب على الشريعة، وبالتالي فلا يجوز استعمال لفظ العلّة على غير هذا الوجه، يقول: «العلة التي لم توجد قطّ إلاّ وموجبها معها، فليس ذلك إلاّ في الطبيعيات فقط. وإذا كان ذلك فلا يجوز أن يوقع اسم علّة على غير هذا المعنى»(٢/٤:٣٠٣). «والدليل لا يسمّى علّة، فالعلّة هي كل ما أوجب حكماً لم يوجد قطّ أحدهما خالياً من الآخر، كتصعيد النار للرطوبات، واستجلابها الناريات، فذلك من طبعها»(٦/٢:١٠٠). ويوضّح ابن حزم معنى العلّة بقوله: «اسم العلّة فيه معنى الضرورة

إلى معلولها، وفي المعلول معنى الضرورة إلى علّته؛ لأن العلّة موضوعة للمعلول، والمعلول محمول على العلّة، فهما مضافان مضطران متصلان، غير مفترقين ولا غنيين، لحاجة كل واحد منهما إلى صاحبه»(٢/٤: ٣٧٠).

لكن هذه الضرورة التي تسم العلاقة بين العلّة والمعلول، في رأي ابن حزم لا تستمر إلى غير حدّ. بل إن لها حداً تقف عنده، وهو العناصر الأربعة، ثم الإرادة الإلهية، «فالعلّة العليا لكل شيء هي مشيئة الله تعالى لكون الأشياء كلّها، فهي شاملة عامة، ثم انفصل منها لكل شيء علّة خاصة لاصقة بالشيء قريبة منه»(٢/٤: ٣٩٦). أمّا أن تستمر السلسلة لاعتبار الله علّة أولى، فذلك ما يرفضه، وينتقد الكندي على أساسه. فإن الله ليس داخلاً ضمن سلسلة العلل عنده «فإن قال قائل، فلولاه لم تكن العلل ولا المعلولات. قيل له نعم، لولاه لم تكن، ولكنه ليس علّة لذلك. لأن اسم العلّة فيه معنى الضرورة إلى معلولها. وفي المعلول معنى الضرورة لعلّته»(٢/٤: ٣٧٠).

ترتبط العلّة عن ابن حزم إذن بالغائية، ومن ثم فإنها ترتبط بتحقيق غرضها فتنتهي بتحقيقه. وتتناقص كلما حققت قدراً من الغرض، إلى أن تنتهي في مبدئها إلى العناصر الأربعة، فالإرادة الإلهية أو المشيئة. لأن ارتباط العلّة بالله اختياري بتوسّط القول والإرادة(٢/٤: ٣٨٢)، فإرادته القول الفصل، ولو لم يشأ أن تكون منه الإرادة، لم تكن؛ لأنه غير مضطر إلى الإرادة»(٢/٤: ٣٨٢).

وإذا قلنا: إن العلّة من جنس المعلول، فإن الباري عزّ وجلّ لا يسمى علّة، لأنه «ليس مشاكلاً للمعلول فيكون علّة»(٢/٤: ١٧٣). نفهم من هذا أن نظام العلية عند ابن حزم يبقى طبيعياً، وضمن دائرة العالم، وأن ارتباطه بخارجه يكون بموجب الإرادة الإلهية التي اختار، لأن تسميه الله بأنه علّة تفيد أنه تعالى يخلق مضطراً وهذا ما لا يجوز. فالله «بريء مما يلزم الموضوعات من الضرورة لإيجاد ما لها في القوة إيجاده، (ليس كمثله شيء). هو الخالق وما سواه مخلوق، وهو المختار وما سواه مضطر، ولذلك لا تلحقه الأسماء المجازية ولا الخفية لحوق اللزوم والتطرد في العقول العالمة به عزّ وجل»(٢/٤: ١٧٣). في حين أن المخلوقات

جميعاً تـخضع لمبدأ العلية وفيها الضرورة لبعضها بملاصقة المشيئة الإلهية – والتي هي علّة العلل – لها وقربها منها، وانفصالها على كل الأُحداث الجزئية في العالم.

إن هذا التصوّر يجعل المشيئة الإلهية ملاصقة لكل تغير في العالم بعد خلقه لتجري أحداثه كما شاء الله لها؛ مما يُبقي العناية الإلهية قائمة في العالم لتجري أحداثه كما شيِءَ لها.

الفصل الخامس

المنهج التاريخي
عند ابن حزم

المنهج التاريخي عند ابن حزم

نقد المقدّمات الإخبارية

يحلل ابن حزم «الخبر» ويبيّن أهميته في بناء معرفتنا. فيرى أنه حكم «يدخل [فيه] الصدق والكذب، وفيه تقع الضرورة والإقناع، وفي فاسد البنية منه يقع الشغب، ومن صحيحه يقوم البرهان في كل قضية في العالم، وإيّاه قصد الأوائل والمتأخرون بالقول، وتحته تدخل جميع الشرائع، وكل مؤاتٍ في الطبيعيات وغيرها اتّفق الناس عليه أو اختلفوا»(٢/٤: ١٣٧).

وهكذا فإن ابن حزم يرى أن الخبر هو تلك القضية، المنقولة شفاهاً، أو كتابة، من شخص إلى آخر. ويشمل ذلك كل معنى أراد القائل، أو الكاتب، أن يتمثّله السامع، أو القارىء. سواء أكان هذا المعنى صادقاً أم كاذباً(٢/٤: ١٩١)، وبغضّ النظر عن الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه. وبهذا يشمل «الخبر» حقل العلم، والشريعة، والتاريخ، والجغرافيا، وأضرابها.. وجميع القضايا التي يمكن أن تصاغ على صورة القضية الخبرية، موجبة كانت أم نافية، أو تكون مكافئة لها في معناها، حتى لو وضعت في صيغة غير خبرية، كالقسم، والشرط، والتعجّب، والشكّ، يقول ابن حزم:

«ظنّ قوم أن القسم، والشرط، والتعجّب، والشكّ، وجوه زائدة على ما ذكرنا، وذلك ظنّ فاسد لأنها واقعة تحت قسم الخبر، وراجعة إليه»(٢/٤: ١٣٨).

بيد أن الخبر لا يشمل عبارات الاستفهام، والنداء، والرغبة، والأمر، «فهذه الأربعة لا يقع فيها صدق ولا كذب ولا يقوم منها برهان أول»(٢/٤: ١٣٧).

وما دام الخبر قضية تقبل الصدق أو الكذب، فلا بد من وجود معيار يقرر الخبر الصادق عن غيره، يقول ابن حزم:

إن «الخبر يصحّ بوجوه: أحدها، أن يكون معلوماً صحّته بأوّل العقل أو الحواس، ومنها ما يصحّ ببرهان يقوم على صحّته، من مقدّمات تنتج نتائج على ما يقع في هذا

الديوان، [التقريب لحدّ المنطق]، ومنها ما ينقله صادق قد قام على صدقه برهان مما قدّمنا، أو نقله مصدّقون بضرورة على ما وقع في غير هذا القول»(٢/٤:١٣٨).

يفيد هذا النص، أن المقدّمات الإخبارية التي تتّسق مع الأوائل، ومنتجة بموجبها، صادقة، وما ينتج عن القضايا المتّصلة بالمشاهدات والتجارب صادق أيضاً، وما ينتجه البرهان على تلك المقدّمات صادق كذلك، والخبر الذي يورده «صادق» قام بصدقه برهان، صحيح ضرورةً، والخبر الذي يورده مجتمعون تواتراً فهو صحيح أيضاً.

من هنا نرى أن صدق الخبر، لا يتوقف على صدق مضمونه، أو متنه فحسب، بل وأيضاً على صدق الذي جاء به وراويه، والدليل الذي بموجبه نتحقق من صدق دعواه.

إن الخبر الصادق عند ابن حزم، متّسق مع ما قررته المناهج السابقة، التي سوّغت لنا الاعتقاد بطبيعة ثابتة مطّردة. وبالتالي فإن الخبر الذي يتّسق مع ذلك، ولو غاب عن مشاهدتنا، أو وقع في الماضي، صادق، لأن الضرورة والطبيعة توجبان صدقه. وهذا هو دليل صدق مضمون الخبر أو متنه. يقول ابن حزم:

«إن البرهان قائم على صحّته، وبيّنا كيفيّته وإن الضرورة والطبيعة توجبان قبوله، وأنّ به عرفنا ما لم نشاهده من البلاد، ومن كان قبلنا من الأشياء، والعلماء، والفلاسفة، والملوك، والوقائع، والتواليف، ومن أنكر ذلك كان بمنزلة من أنكر ما يدرك بالحواس ولا فرق»(٩:١/١٠٠).

هكذا ينبغي التسليم بصدق الخبر، المتّسق مع أوائل الحسّ والعقل، والمشاهدات والتجارب. المطابق لقوانين العالم. فكل ما ترتّب من أخبار على ذلك صادق؛ لأن دليله معه. ويعبّر ابن حزم عن ذلك بقوله:

«إن الخبر لا يعلم صحّته بنفسه، ولا يتميّز حقّه من كذبه، وواجبه من غير واجبه، إلاّ بدليل من غيره. فقد صحّ أن المرجوع إليه، حجج العقول وموجباتها. وصحّ أن العقل إنما هو مميّز بين صفات الأشياء الموجودات، وموقف للمستدلّ به على حقائق كيفيّات الأمور الكائنات، وتمييز المحال منها»(٦/١:٣٠).

فإذا كان المرجوع إليه هو صحيح العقول وموجباتها، فإن المرجوع إليه حقيقة، هو تلك الأوائل الضرورية، والمشاهدات والتجارب. فمن بين الأخبار، تلك العبارات الوصفية التي ينطق بها الناس؛ إذ إن هذا العبارات قضايا صادقة بالمطابقة بالنسبة إليهم، ومجمع عليها، فهي بالنسبة إلينا خبر ضروري، وعلينا قبوله إذا جاء تواتراً ورجع إلى مشاهدة. ويضرب ابن حزم لهذا النوع من الأخبار أمثلة بقوله:

«كعلمنا أن الفيل موجود ولو لم نره. وأن مصر ومكة في الدنيا.. وكالأخبار تتظاهر عندنا كل يوم مما لا يجد المرء للشّك فيه مساغاً عنده أصلاً، وكذلك إن في رأس الإنسان دماغاً وفي بطنه مصراناً.. وإنما يرجع ذلك إلى قول المشرّحين وقول من رأى رؤوس القتلى مشدوخة، وأجوافهم مخروقة، فصحّ ذلك أيضاً صحة ضرورية. وهذان القسمان لا يجوز أن يطلب على صحتهما دليل»(٢/٤:٢٨٧).

إذن فلا بد من قبول هذه الأخبار من ذوي الخبرة، والمجمّعين عليها، وتنبىء عن طبيعة الموجودات على ما هي عليه. كما أنه بالوسع التحقق منها، مما يجعلنا نطمئن لهذا النوع من الأخبار، ولا نرفض قبولها.

وببساطة يمكن القول: إن ابن حزم يطبّق منطق الجهات على المقدّمات الإخبارية؛ ليخرج ببعض المقدّمات الصادقة. فمن الأخبار ما ينبغي قبوله، لأنه واجب ضروري، ومنها ما يجب رفضه؛ لأنه في حدّ الممتنع. فإذا ما أخبر أحدهم بالواجب فمن الضرورة تصديقه. وإذا أخبر بالممتنع، وهو يدعي وجوبه، أو إمكانه، فهو كاذب ضرورة. ويؤكد ابن حزم هذا بقوله:

«إن كل ما كان في عنصر الإمكان. فأدخلَه مُدْخِلٌ في عنصر الامتناع بلا برهان، فهو كاذب مبطل، جاهل أو متجاهل، لا سيما إذا أخبر به من قد قام البرهان على صدق خبره. وإنما الشأن في المحال الممتنع، الذي تكذّبه الحواس والعيان، أو بديهة العقل، فمن جاء بهذا فإنما جاء ببرهان قاطع على أنه كذّاب مُفتَرٍ»(٩/١:٢٠٧).

تتركّز المشكلة إذن في «الممكن» من الأخبار الذي لا بد أن يؤيّد ببرهان يثبت صدق المخبر بذاته. ذلك أن وجوب الخبر بعد التحقق من إمكانه، يتوقف على صدق ناقله، لأن

الخبر أصلاً كان في حدّ الممكن، إذا كان دليل إمكانه قائماً. لكن انتقاله من الإمكان إلى الوجوب هو الذي يحتاج إلى شهادة موثوقة. مما يجعلنا نلجأ إلى طريقة أخرى نتحقق بها من ذلك الوجوب. وقوام هذه الطريقة عند ابن حزم نقل الكافة لخبر بعينه.

نقل الكافـة والتواتر

يعتمد ابن حزم على نقل الكافة أو الإجماع. ويرى أن الخبر المنقول على هذا النحو، أصبح واجباً بعد أن كان في حدّ الإمكان. لذلك فهو خبر صحيح؛ لأنه:

«من المحال الممتنع، أن يكون خبرٌ – نقله جميع سكان الأرض، أوّلهم عن آخرهم، إلى كل من حدث بعدهم، عمّا شاهدوه – يخفى حتى لا يعرفه أحد من سكان الأرض، هذا أمر يُعرف كذبه بأوّل العقل وبديهته»(٩/١: ١٣٤).

وحدّ الكافة، أو الإجماع في مجال الخبر عند ابن حزم اثنان فما فوق(٩/٥: ٢٥١).

على أن لا يكونا قد تواطآ.. ونقل الكافة بهذا المعنى يوجب العلم الضروري، مما يهيء لنا مقدّمات إخبارية، وتاريخية ضرورية. وبهذه الطريقة نتحقق من صدق الإخبار عن الأحداث، والوقائع، والسير، وما غاب عنّا من الأشياء ممكنة الوقوع. فابن حزم يرى:

«أن هذه الأشياء، لها طرق توصل إلى صحّة اليقين بها، عند من لم يشاهدها، كصحّتها عند من شاهدها ولا فرق، وهي نقل الكافة التي قد استشعرت العقول ببدايتها، والنفوس بأول معارفها، أنّه لا سبيل إلى جواز الكذب ولا الوهم عليها، وإن ذلك ممتنع فيها. فمن تجاهل ذلك، وأجاز ذلك عليها، خرج عن كل معقول. ولزمه أن لا يصدّق، أن من غاب عن بصره من الإنس بأنهم أحياء ناطقون كما شاهد، وأن صورهم على حسب الصورة التي عاين.. إذ لا يعرف أحد أن كل ما غاب عن حسّه في مثل كيفيّة ما شاهد من نوعه إلاّ نقل الكواف لذلك»(٩/١: ١٣٤).

نقل الكافة إذن لا بد من قبوله. وإلاّ لم يعد بوسعنا تصديق أن ما غاب عن حسّنا موجود، وأنه حيّ، وأنه على صفة كذا وكذا، مما تقتضيه الطبائع. ويعرف ابن حزم الكافة بقوله:

«إن الكافة التي يلزم قبول نقلها هي: إما الجماعة التي يوقن أنها لم تتواطأ لتنابذ طرقهم وعدم التقائهم، وامتناع اتّفاق خواطرهم على الخبر، الذي نقلوه عن مشاهدة، أو رجع إلى مشاهدة، ولو أنهم اثنان فصاعداً»(٩/١:١٢٣).

نقل هؤلاء الكافة صادق، شريطة أن يرجع ما يذكرونه إلى المشاهدة، وأن لا يكونوا قد تواطأوا.. ولا يوجب هذا أن يكون ناقلا الخبر، أو ناقلوه، عدولاً، أو غير فسّاق، أو مسلمين؛ لأن البديهة تقضي بقبول هذا النوع من الأخبار؛ ولأن من المحال الممتنع، أن ينقل أي منهم الخبر بعينه، وتفاصيله، مع أنهم لم يلتقوا، أو يتشاعروا، أو يتساروا. وتوارد الخواطر لا يمكن أن يبلغ إلى حدّ أن يذكر الواحد منهم الخبر بعينه وتفاصيله من أخبار تتصل بالواقع الحسّي(٩/٤:١٥١)، مما يقطع بأن كلاً منهم يخبر صادقاً – إذا تطابق ما رووه –. لذلك يقرر ابن حزم:

«كل ما نقله من الأخبار اثنان فصاعداً، مفترقان، قد أيقن أنهما لم يجتمعا ولا يتشاعرا، فلم يختلف فيه، فبالضرورة يعلم أنه حقّ مقطوع على غيبه. وبهذا علمنا صحّة موت من مات، وولادة من ولد، وعزل من عزل.. والوقائع، والملوك، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ودياناتهم، والعلماء وأقوالهم، والفلاسفة وحكمهم»(٩/١:٤٢).

بهذا السبيل، يقبل ابن حزم مجريات أحداث التاريخ وما غاب من الوقائع، ويرى أنه لا سبيل إلى إنكار هذا الطريق، للوقوف على المقدّمات الإخبارية الصحيحة. ذلك أن:

«ما غاب عنّا، أو كان قبلنا، فلا يعرف إلاّ بالخبر عنه. وخبر التواتر يوجب العلم الضروري، ولا بد، ولو دخلت في نقل التواتر داخلة أو شك، لوجب أن يدخل الشكّ [في]: هل كان قبلنا خلق أم لا؟ إذ لم نعرف كون الخلق موجوداً قبلنا إلاّ بالخبر، ومن بلغ ها هنا فقد فارق المعقول»(١٠/١:٧).

هكذا يرتكز قبول الأخبار الحقّة على صدق الخبر ذاته، وإقرار الأوائل، والتجارب له، أو وجود دليل على صدق الكافة الذين رووه. أما صدق خبر الواحد، فله شأن آخر، لاتصاله بالتسليم بصدق الرسالات السماوية، والأحاديث المبلّغة، أو المنقولة عن واحد ينفرد بها.

خبر الواحد (دعاوى الرسل)

يقرر ابن حزم، أن بعض الأحداث المتعلّقة بالشرائع انتقلت من حدّ الممكن إلى حدّ الواجب، وأنها صحيحة الوقوع تاريخياً، أي صادقة. وإن تكن صحّتها هذه لا تتضمن صدق مضمونها، إن تجاوزت الحسّ. ويعني هذا، أن وجود الأنبياء والرسل ثابت تاريخياً بنقل الكافة، والتواتر، لكن مضمون بعض ما يدعونه من أخبار يتجاوز الحسّ، فعلينا أن نتحقق من صدقهم هم، وذلك يتطلب دليلاً، حيث إن ما يذكرونه ليس من نقل الكافة، والتواتر، ويتجاوز الأوائل، والمشاهدات والتجارب، في كثير من مضمونه فسئلوا «برهاناً على صحّة ما قالوا فأتوا بأعمال هي خلاف لطبائع ما في العالم، ولا يمكن البتّة في العقل أن يقدّر عليها مخلوق حاشا خالقها.. كقلب عصا حية.. وكإحياء ميت.. وكنبعان الماء من بين يدي إنسان.. فصحّ ضرورة أن الله شهد لهم بما أظهر على أيديهم بصحّة ما أتوا به، وأن الله تعالى صدقهم فيما قالوه»(١٠/١:٧).

من هنا فإن الدليل على صدق ما يقولون هو المعجزة. ولما كانت المعجزة تخرق نظام الطبيعة، وتقلب عيناً، وأرفقها الله دعاواهم، في حين لا يمكن لإنسان أن يقوم بذلك الفعل، فإن الضرورة تقتضي تصديق ما يدّعون. وإن كان بعض ما يذكرونه متجاوزاً لأوائل العقل والحسّ، والتجارب.

إن هذا الحال سمح لابن حزم بقبول المقدّمات الشرعية وكل الأخبار الواردة بها، وضمّها إلى المقدّمات التي تمّ التحقق منها. فطالما رافقت المعجزة رسولاً فهي الدليل على صدقه. لكن هذا الوضع لا يلغي ما سبق الوثوق به من حقائق أوليّة، وتجريبية، وإخبارية متواترة، فستظل هذه الحقائق مجتمعة أساساً يستند إليه في المعرفة، لا سيّما وأن الحقائق الشرعية، في نظر ابن حزم، لا تخالف أبداً الحقائق المقرّرة بالمناهج السالفة، وإنما تساندها. يقول ابن حزم:

«معاذ الله أن يأتي كلام الله عزّ وجل، وكلام نبيّه – ص – بما يبطله عيان أو برهان، وإنما ينسب هذا إلى القرآن والسنة من لا يؤمنون بها»(٩/٢:٢٣٨).

بيد أن ذلك لا يعني أن الشريعة لا تتجاوز مجال العقل والحسّ، فهي تخبر عن الغيب، وهو متجاوز، لكنه لا يعارض المعقول الذي تمّ تقنينه، وإنما يتّسق معه. لكن هذا الاتّساق يتطلّب فهماً صحيحاً للمعقول، ومن ثم فهماً صحيحاً للمنقول، عبر المنهج الأصولي الظاهري، الذي فسّر به ابن حزم نصوص الشريعة، وفقاً لكل المناهج التي اصطنع، مما سنورده في مكانه.

نقد التاريخ

هكذا يستند ابن حزم إلى منهجيته النقدية، في إثبات أحداث التاريخ الواجبة، والتي كانت في حدّ الممكن، ليخلص التاريخ مما علّق به من أخبار زائفة. فلا يقدم إلاّ المعلومات الأكيدة التي تصلح لأن تكون مقدّمات استدلالية، فيضمّنها مؤلفاته في التاريخ – كجوامع السيرة – الذي يعرض فيه لما يعتبره حقاً في السيرة النبوية – ونقط العروس في تواريخ الخلفاء – الذي يعرض فيه أسماء الخلفاء، ومددهم، وسيرهم الثابتة – وجمهرة أنساب العرب – ذات الفائدة الواضحة في تتبّع الرواة، وغير ذلك من أغراض، «وأمهات الخلفاء»، و«جمل فتوح الإسلام»، وغيرها...

وإذا ما لاحظنا ما ركّز عليه ابن حزم، من ألفاظ مثل: «جوامع»، و«جمل»، و«جمهرة»، و«نقط»، أدركنا ما حاول ضبطه واختصاره في تلك الموضوعات التاريخية. إذ كان يعتبر أن معظم الحكايات الشعبية والأساطير التي حيكت، وأوردها المؤرخون في تضاعيف تواريخهم غير مقنعة، ولا تتسق مع المنهجية التي اختطّ، وتعرقل بناء التاريخ على القطع، وبذلك لا تصلح لأن تكون مقدّمات موثوقة حتى يصلح القياس المنطقي عليها. يقول ابن حزم: إن «الطالب للأخبار ينبغي له ألا يشتغل إلا بما أعلمناه بصحته.. لا بما أخبرناه ببطلانه، فقد كفيناه التعب في ذلك، وإن أحب التعب، وقف على ما وقفنا عليه من ذلك»(٢/٤:٧٩–٨٠).

استعمل ابن حزم منهجه في نقد التاريخ – لا سيما أخبار التوراة والإنجيل – مما لم يصححه القرآن، ورأى أن كثيراً مما حوته هذه الكتب، وأمثالها، في حدّ الممتنع، ولا يصمد أمام المنهجية التي اختطها، عاقداً المقارنات الواسعة، ومستعملاً الإحصاء، إضافة إلى

الأوائل، والمشاهدات والتجارب، والتواتر، لكنه لم يستعمل ما جاء في الشريعة حجة عليهم، وإنما استعمله حجة على من يقرّون بالإسلام فحسب(٦/١:٩٢) (٩/٢:٢٩٩) (٩/٥:١٦٩). وخلص من ذلك إلى أن الطريقة البرهانية وحدها هي الطريقة الصحيحة. وعليه فإن تاريخ الإسلام هو أصح التواريخ؛ لأنه نقل نقل كافة وتواتر، لا سيما بعد تخليصه من الأباطيل الموضوعة والخرافات التي جاءت عبر دعاوى المفسّرين وأضرابهم. والتي لا تصمد بالبرهان.

أما أخبار الأمم الأخرى فلم يصلنا الكثير مما يمكن الوثوق به، فلا سبيل إلى القطع بأخبارها(٢/٤:٧٩).

إن هدف ابن حزم مما سبق هو فرز المقدّمات الإخبارية الموثوقة دنيوية كانت أم دينية: ليمكن الاستدلال عليها. لذلك نراه ينهض لمجابهة الدعاوى المعارضة ، غير المؤسسة على منهجية منضبطة، فينسب ما قالوا به، وادعوه إلى قولهم بالرأي، والتقليد، وعدم إعمال الاجتهاد، فيثور على تلك الآفات، مستعملاً منهج التحليل اللغوي على قاعدة المناهج التي أقرها، ليردهم إلى جادة الطريق.

الفصل السادس

تعليل اللغة عند ابن حزم

تحليل اللغة عند ابن حزم

أ- اللغة عند ابن حزم

نظر ابن حزم إلى الوجود باعتباره نظاماً له حقيقته الموضوعية خارج النفس، وأن الموجود في النفس هو صورة مطابقة له، مما يجعل الظاهر والباطن عنده شيئاً واحداً، يتمظهر بهذين الوجهين. أما الوجه الثالث الذي يتمظهر به هذا الوجود، فهو اللغة باعتبارها تعبّر عن معنى ليس هو غير معنى الوجود نفسه. وبمعنى آخر، فإن ابن حزم يرى في اللغة نظاماً يختزن فحسب معاني الوجود أو هو مقرٌّ لها، مما يرجع تحديد معنى أي لفظ أو تعبير إلى الطبيعة – تلك التي تمّ تحصيل معرفتها بالمناهج السابقة – ليتيسّر فهمه. يقول ابن حزم: «دعونا في كتبنا إلى تمييز المعاني وتخصيصها بالأسماء المختلفة ، فإن وجدنا في اللغة اسماً مشتركاً حققنا المعاني التي تقع تحته، وميّزنا كل معنى بحدوده، التي هي صفاته التي لا يشاركه فيها سائر المعاني حتى يلوح البيان»(٦/٢:٢٣٥).

من هنا جاء ربط ابن حزم بين الصفات والأسماء بقوله: «من لم يعلم صفات الأشياء «المسمّيات» الموجبة لافتراق أسمائها ويميّز ذلك بحدوده، فقد جهل مقدار هذه النعمة النفسية، ومرّ عليها غافلاً عن معرفتها»(٢/٤:٩٤). وأنه لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلاّ بتوسّط اللفظ»(٢/٤:٢٨٤).

بل يرى ابن حزم – فوق ذلك – أن العلم الإلهي ذاته، هو علم الأشياء «على ما هي عليه، لا على خلاف ما هي عليه، لأن من علم الشيء على خلاف ما هو عليه، فهو جاهل به»(٩/٤:١٤٧) (٩/٥:١٥٨) (٩/٥:٢٢٩).

وعلم الأشياء على ما هي عليه، مثلما تبدّي بالنظام الطبيعي، والتصوّر، يتبدّى باللغة. وكذلك بالنّص كوجه رابع للبيان. وبالرغم من إقرار ابن حزم بتعدد اللغات، إلاّ أن هذا التعدد عنده لا يلحق المعنى، إذ أن: «المعاني في جميع اللغات واحدة لا تختلف، وإنما

تـختلف الأسماء فقط. والأسمـاء هي الأصـوات الظاهـرة من المصوّتين»(٢/٤:١٠٧). وهكذا يوجد انفصال بين اللغة من حيث هي معنى وبين اللغة من حيث هي أصوات وحروف. لكن هذا الانفصال بين الأصوات والمعاني لا يجعل المعاني مختلفة في اللغة. لأن المعنى يعود إلى الأشياء في الطبيعة، والطبيعة واحدة، ولأنها كذلك أمام جميع البشر، فالمعاني واحدة.

من هذا الربط بين نظام الأشياء، وبين التصوّر، واللغة كمعنى، والنصّ، وعلم الله الأعلى في مجال الطبيعة، باعتبارها تطابق بعضها ضرورة، فإن صرف اللغة عن هذا التصوّر، وما يسمح به، يشكّل عبثاً، ومحاولة تزييف لواقع الأشياء، وإن العودة لهذا الواقع تمكّن من كشف كل تصوّر زائف، أو تعبير كاذب.

بيد أن اللغة في واقع الحال، تحمل ألفاظها وتعابيرها أخطاء كثيرة، تتصل بالآراء، والديانات، والعلوم، وغير ذلك من مسائل. مما دعا ابن حزم أن يعزو ذلك الخلط، إلى عدم إدراك تلك المرجعية للغة. يقول:

«إنما أتت البلية في الآراء والديانات من قبل امتزاج الكلام، والضعف عن تـخليص حكم كل شيء لما هو مخصوص به دون غيره»(٢/٤:١٦٢)، ويقول أيضاً: «وقد بيّنا من قبل وبعد أن الآفة العظيمة إنما دخلت على الناس.. من قبل اشتراك الأسماء واشتباكها على المعاني الواقعة تحتها»(٦/٥:٢٣٥).

لقد أدّى هذا الاهتمام، المعرفي في أساسه، إلى أن يتبنّى ابن حزم النظرة الظاهرية في اللغة أيضاً؛ إذ رأى أن الأسماء موقوفة للتعبير عن نظام الوجود على ما هو عليه، وعلى صفاته، وما تسمح به من معان، لذلك يقول: «حمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة، فرض لا يجوز تعدّيه، إلاّ بنصّ، أو إجماع، لأن من فعل ذلك فقد أفسد الحقائق كلّها، والشرائع كلّها، والمعقول كلّه»(٩/٣:٩). إذن فالألفاظ والتعبيرات التي لا ترجع إلى نظام الطبيعة على ما هي عليه، كما بينتها المناهج السابقة، فإنما هي لغة فاسدة.

لكن يلاحظ في النص السابق، أن ابن حزم يعطي امتيازاً لنصوص الشريعة، والإجماع الشرعي، فيبيح نقل اللغة عن ظاهرها، إذا جاء النقل بنصّ، أو إجماع والمسوغ

لهذا عنده، أن الله خالق كل شيء، فله أن ينسخ ما يشاء وله أن يخرق النظام الدلالي، كما له أن يفعل في الطبيعة بصنع المعجزات لتأييد الرسل، أعني أن له أن ينقل مقتضى اللفظ عن موضعه؛ لأنه خالقه وخالق مسمّاه(٩/٣:١١٦) (٩/٣:٢٣١). بيد أنه لا يجوز لأحد غير الله أن يفعل ذلك(٦/١:٤٣٨)، لأنه في هذه الحالة، إنما يتّبع هوى نفسه، وإنما على كل أحد أن يستخدم اللفظ في موضعه الذي رتب للتعبير عنه، أي أن يلحق الصفة بموصوفها. وعلى هذا الأساس رفض ابن حزم التأويل رفضاً قاطعاً، بدون نصّ، أو إجماع، أو برهان، داعياً إلى أن يتقيّد الناس بالظاهر(٩/٢:٣٠٠).

ب- اللغة والمعنى

من هنا جاءت عناية ابن حزم بالمعنى؛ إذ يرى أن اللغة تنقسم إلى ما يدل على معنى، وما لا يدل على معنى، «فالذي لا يدل على معنى، لا وجه للاشتغال به، لأنه لا يحصل لنا منه فائدة نفهمها».(٢/٤:١٠٤)، مما يلزم عنه تنحية الالفاظ أو التسميات والأسماء التي ليس لها مسمّيات.

إذ تتمثّل فائدة الأسماء عنده في كونها: «عبارات وتمييزاً بين المعاني، ليتوصّل الناس بها إلى مراداتهم من المعاني، والأشياء المطلوبات»(٢١/١:١٤٧).

ولإيضاح هذه النظرة في المعنى، يميّز ابن حزم بين «التسمية» و«الاسم»، و«المسمّى»(٩/٥:١٤٣)، وتتمثّل التسمية عنده بأسماء الأعلام أو «الأسماء المختّصة»(٢/٤:١٣٦)، أو ما يقوم مقامها، مما لا يفيد سوى الإشارة، ويمثل لذلك فيرى، إن تسمية شخص باسم «عبدالله» مثلاً، لا يفيد أن الشخص المسمّى بهذا الاسم عابدٌ لله، أو أن الله لا يبغضه مثلاً(٩/٥:١٤٣)، مثلما هي تسمية «سعيد»، فإنها لا تستلزم مثلاً أن يكون هذا الشخص ليس حزيناً. وبالتالي فالتسميات ليست مشتقة من الصفات، «ولم يقصد بها الإبانة عن صفات مجتمعة في المسمّى دون غيره»(٢/٤:١٣٦). أما الاسم وهو للنوع فما فوقه فلا يفيد سوى تمييز الشيء، أو جملة الأشياء، عن غيرها، لفصل أي معنى عن غيره من المعاني. وقد يكون الاسم مشتقاً، أو غير مشتق(٢/٤:١٣٦)، لكن لا يعتمد عليه في إقامة المعنى. ومن هذه الأسماء «المتواطئة» و«المختلفة» و«المشتركة» و«المترادفة» و«المشتقة(٢/٤:١٣٥)،

وهذه الأخيرة وحدها هي التي يمكن اشتقاق الصفات منها كقولنا ثوب أبيض، وطائر أبيض، ورجل أبيض.

في حين أن المسمّى وحده، وهو عين الشيء أو ذاته، هو الذي يلحقه المعنى، لأن «اللغة ألفاظ يعبّر بها عن المسمّيات، وعن المعاني المراد اتمامها»(٦/١:٤٦).

والمسمّى هو الذي يختصّ وحده، بالأوصاف والأخبار، دون التسمية ودون الاسم: «فالأسماء كلّها غير المسمّيات. لأن المسمّيات، كانت أعياناً قائمة، وذواتاً ثابتة»(٩/٥:١٤٢). «والأوصاف والأخبار كلها إنما تقع على المسمّيات لا على الأسماء وأن المسميات هي المعاني»(٢/٤:١٨٨).

ترتبط المعاني إذن بالمسمّيات، وهي الأعيان القائمة، والذوات الثابتة، أو الأجسام وكيفيّاتها. أما التسمية فلا تفيد سوى الإشارة إلى الشيء مفرداً. وأما الاسم فلا يفيد غير فصل المعاني عن بعضها. فـ«الإنسان» غير «الحيوان» و«الحجر» غير «الفيل». فإن «سائر الأسماء الواقعة على الأجناس، والأنواع كلّها، فلا اشتقاق لها أصلاً»(٦/١:٤٢٢). باستثناء أسماء الأفعال(٢/٤:١٣٦)، كما ذكرنا.

بيّن مما سبق، أن علينا أن نرجع إلى المسمّى ذاته؛ للحصول على المعاني. وذلك يتطلّب تلك المنهجية التي بسطنا، لتمايز الأنواع والأجناس عن بعضها، أي الرجوع إلى الأوائل والتجارب والأخبار بعد تصحيحها، لا الاكتفاء بإجراء التركيبات النحوية السليمة فحسب. أو إيراد العبارات دون التحقق من واقعيتها، «وإنما يلزم كل مناظر يريد معرفة الحقائق أو التعريف بها، أن يحقق المعاني التي يقع عليها الاسم، ثم يخبر بعدمها أو عنها بالواجب، وأما مزج الأشياء وقلبها عن موضوعاتها في اللغة فهذا فعل السوفسطائية»(٩/٢:٢٧٩). «والمعاني إنما هي الأشياء المعبّرة عنها فقط»(٩/٣:١٢٧).

إذن فمن الخطأ استنتاج المعنى من التسميات التي ليس لها سوى فائدة إشارية. أو الأسماء التي ليس لها فائدة سوى فصل المعاني عن بعضها. أما التسميات،أو الأسماء التي ليس لها مسمّى، مثل «العنقاء» مثلاً(٩/٥:١٥٦). فهي والحالة هذه لا تشير إلى مسمّى،

لكي يلحقه معنى. فالذي: «ليس له مسمّى فإخبارنا بالمعدوم»(٩/٥:١٥٦). و«هذا معدوم لا مدخل له في الحقيقة، واسم لا مسمى تحته»(٩/٥:١٥٧). «وكذلك من ادّعى الغول، والعنقاء، والنسناس، وجميع الخرافات، فإن كل ذلك على الدفع والردّ والإبطال بلا دليل يكلفه مبطله، وإنما البرهان على من حقق شيئاً من ذلك، أو أوجبه، وهكذا كل دعوى أراد مدّعيها إثبات شيء لم يثبت»(٦/١:٧٦).

لقد نظر ابن حزم إلى العالم، على أنه أجسام وكيفيّاتها، وأن هذه وحدها المسمّيات، وما سوى هذا من تسميات أو أسماء ليس لها مسميات، فمعدوم وباطل، ولا يجوز لذلك أن يقع عليه وصف أو خبر. مما يلزم عنه النظر إلى اللغة السليمة باعتبارها، تلك التي تعبر عن الأجسام وكيفيّاتها، وما تسمح به فحسب(٩/٥:١٩٤). ويلزم عنه تنحية التسميّات والأسماء التي ليس لها مسميات، وحذفها، وأن نرتد في تحصيل المعنى، إلى المسميات ذاتها، لا إلى الأسماء، أو التسميّات. يقول ابن حزم:

«من لم يعلم صفات الأشياء «المسميّات»، الموجبة لافتراق أسمائها ويحد كل ذلك بحدوده فقد جهل»(٢/٤:٩٤).

وبهذا فإنه يحيلنا إلى نظام الطبيعة على ما هي عليه، والذي نقف عليه بموجب المناهج التي سبق الحديث عنها؛ لأن «العمدة[هي] على ما شهدت به أوائل العقول والحواس، من أن الأشياء إنما تختلف باختلاف طبائعها، وصفاتها، التي تقوم منها حدودها، وتختلف في اللغات أسماؤها، فللماء صفات وطبائع إذا وجدت في جسم سمّي ماء، فإذا عدمت منه لم يسم ماء، ولم يكن ماء».

من هنا فلا يجوز أن يسمّى المسمّى بما لا يخصّه، وإنما يتوجّب أن يسمى الاسم بما يخصه فحسب. وبذلك يكون نقل الاسم عن مسمّاه الموضوع له تلاعباً في اللغة والطبيعة، لأن الاسم انضبط عندما تمّ ضبط الجسم وكيفيّاته بالنظرة العلمية.

هذا الحال ينطبق على النصوص الدينية؛ لأنها من عند الله، وحيث إن «المراد باللغة إنما هو الإفهام لا الإشكال لزمنا أن نلزم الأصل الذي هو اختصاص كل معنى باسمه دون أن

يشاركه فيه غيره، حتى يصحّ عندنا أن هذا الاسم مرتب بخلاف هذه الرتبة وأنه مما لا يقع به بيان فيطلب بيانه حينئذ من غيره»(٦/١:٢٧٠)، لذا يجب فهم النصوص الدينية على ظاهرها، الراجع إلى النظرة العلمية، إلاّ أن يأتي دليل على أن اللفظ قد صرف عن معناه إلى معنى آخر وهكذا، فإنه: «لا يجوز إطلاق اسم على غير موضوعه في اللغة، إلاّ أن يأتي به نصّ فنقف عنده، وندري حينئذ أنه منقول إلى ذلك المعنى الآخر، وإلاّ فلا»(٩/٢:٢٨٨).

لكن ابن حزم يسمح، في نصوص أخرى بهذا النقل في حالات أخرى غير النصّ وهي: الإجماع – وهو هنا إجماع الصحابة – ومن ثم ما قام عليه الدليل من حسّ وعقل(٩/٣:٧٣)، حيث يقول: «من أحال شيئاً من الألفاظ اللغوية عن موضوعها في اللغة، بغير نصّ محتمل لها، ولا إجماع من الشريعة، فارق حكم المعقول»(٣:٤٠)، ويقول:

«ظنّ قوم بجهلهم، أن قولنا بالدليل، خروج عن النص والإجماع.. مع أن الحواس والعقل أصل لكل شيء، وبهما عرفنا صحة القرآن، والربوبية، والنبوة، فلم نحتج في إثباتها للنص»(٦/٢:٩٩).

وسبب قبول إجماع الصحابة سنداً لصرف اللفظ عن معناه الظاهر، يردّه ابن حزم إلى أن الصحابة «مجتمعين» يشكّلون في حينه الجهة المخاطبة، وفهمهم المشترك يشكّل فهماً لما هو المراد باللفظ، مما يجعل من فهم بعض ألفاظ الشريعة قصراً على فئة معينة، وزمان ومكان معينين، مما لا يسمح بأن ينسحب فهم عصور أخرى للفظ ما على عصور غيرها؛ لأن الناس على مرّ الأزمان يصرفون الألفاظ إلى معانٍ أخرى، لم تكن واردة في الأساس، وربّما يذهب المعنى الأصلي. ويضرب ابن حزم لذلك مثلاً بلفظ (الصلاة) «فإن موضوع هذه اللفظة. في لغة العرب «الدعاء» فقط، فأوقعه الله تعالى عزّ وجل على حركات محدودة معدودة من قيام موصوف إلى جهة موصوفة لا تتعدّى»(٩/٣:٢٣٥). وهذا ما لم يكن ممكناً معرفته إلاّ بالاجماع.

جـ – رفض القياس والتعليل في اللغة

بما أن دلالات الألفاظ في اللغة محددة بالسماع، والفهم المشترك، والإصطلاح (٦/١:٢٧١)، فإنه لا يجوز، في نظر ابن حزم، تضييق النص وتوسيعه بطريق التعليل أو القياس،

وإنما تنحصر دلالة اللفظ على ما أقره السماع: «الحق من ذلك أن هكذا سمع [اللفظ] من أهل اللغة الذين يرجع إليهم في ضبطها، ونقلها»(٢/٤:٢٠٣).

تتأسس هذه النظرة إلى اللغة، على كونها توقيفاً. فالله قد علّم آدم الأسماء كلّها، ثم تم تداولها بين الناس. وحيث إن النفس مهيّأة بالطبع؛ لتلقّي النظام المعرفي للمعاني، وهي واحدة في جميع اللغات، فبذلك ترجع اللغة إلى السماع، وقبول الطبع لذلك السماع. لهذا رفض ابن حزم القياس، والتعليل، مما ذهبت إليه أبحاث اللغويين؛ لأن ذلك يخرج ألفاظ اللغة (النصوص)، وعباراتها عن مدلولاتها الصحيحة، مما يسبب اضطراباً في التصوّر، وبالتالي، في النظرة العلمية للواقع. إلاّ أن ابن حزم لا ينكر اصطلاح الناس على إحداث لغات شتّى، وعلوق الألفاظ على معانٍ أُخر على سبيل المجاز أو الاتّفاق. لكن اختلاف اللغات والألفاظ لا يفود إلى اختلاف المعاني، ولا يغيّرها عن طبيعتها الموضوعية الثابتة(٦/١:٢٧١). وإن لم يقف الناس على هذه المعاني. كلّها أو بعضها إلاّ أولاً بأوّل.

د-التأويل اللغوي

يقرّ ابن حزم تأويل النصوص في حالات ترتد جميعاً إلى الدليل. سواء من نصّ آخر، أم من إجماع، أم من حسٍّ وعقل(٢/٣:١٠٠)، يقول: «إذا قام دليل على أن لفظاً ما قد نقل عن موضوعه في اللغة، ورتّب في مكان آخر، أن يعتقد ذلك. وأما ما لم يقم دليل على نقله فلا سبيل إلى إحالته عن مكانه البتّة»(٦/١:٢٧١).

من أمثلة هذه الألفاظ التي يوجد دليل على نقلها عن ظاهرها، أسماء يعتبرها ابن حزم مترادفة على معنى واحد. مثل «سميع» و«بصير» و«حي» و«جبار» وكل أسماء الصفات الإلهية. فيرى أن أسماء الله تعالى الواردة بالخبر الصحيح ليست أسماء مشتقّة، وإنما هي تسميات، أو أسماء علم مرادفة لاسم الجلالة (٢/٤:١٣٩) (٦/١:٤٠)، ويجب أن لا يفهم منها غير ما يفيد لفظ الجلالة نفسه(٦/١:٤٢٢)؛ لأن الغائب غير الشاهد. وإلاّ قسنا نوعاً على نوع غيره. بل إن الإله ليس نوعاً، وهو متفرّدٌ في الوحدانية، وهو ﴿ليس كمثله شيء﴾ مما يجعلنا نبتعد عن تمثيله بمخلوقاته، لمجرد استخدام لفظ نعلم مدلوله في الشاهد، في حين لا نعلم مدلوله في الغائب. وإلاّ وقعنا في التشبيه والتجسيد. أمّا إذا أخذنا بوجهة النظر التي

تقول: إنه «سميع لا كسمعنا»، و«بصير لا كبصرنا»، وإن أحواله «مخلوقة وغير مخلوقة، ولا معلومة ولا مجهولة، ولا حق ولا باطل»(٩/٥:٢٥١) (٩/٢:٢٣٧). إلخ. فإن هذا القول يؤدي إلى الخلط في الفهم. لذا فإن اعتبار الصفات مجرّد «تسميات» مرادفة لاسم الجلالة أو أسماء أعلام(٩/٢:٣١٤)(٣٢٢)، إرتأى الله أن يسمّي نفسه بها، ينقذ الشريعة من التصادم مع العقول في هذه المسألة. كذلك لا يرى ابن حزم التوسّع في الاشتقاق واستخدام الأفعال لاشتقاق الأسماء منها، وإلاّ فلنسم الخالق، «كيّاداً»، و«ماكراً»، و«صباغاً»، و«بناءً»، قياساً على وصف الله لذاته بقوله ﴿وأكيد كيداً﴾، و﴿مكر الله﴾، و﴿السماء بنيناها﴾، وقياساً على صفات السمع والإبصار والحياة (٩/٣:١٠٥) (٩/٢:٣١٧) حيث سمّى نفسه بأنه «سميع»، «بصير»، «حي».

من هنا فلله وحده أن يسمّي نفسه بما شاء، وليست تحكمه قاعدة في تسمية نفسه بما شاء، وإلاّ وجب اطراد هذه القاعدة في بقية الصفات والأفعال(٩/٢:٣٠٧) وحيث لم يجيء النص بذلك فلا موجب للتعميم باستعمال قياس الغائب على الشاهد، «فلا يجوز أن يُسمّى الله تعالى ولا يوصف باستدلال لأنه بخلاف كل ما خلق».

ومن أمثلة هذه الأسماء أيضاً تلك «الأسماء المشتركة» التي تفيد الدلالة على أكثر من معنى واحد. فبعض الألفاظ يفيد معنيين، أو أكثر، حسب وروده في السياق. بيد أن المعنى الذي يجب التزامه، هو المعنى الذي يوافق التمييز المعهود عندنا. ما لم يثبت الدليل على أن اللفظ يراد به معنى آخر. يقول ابن حزم: «إن كل ما كان بخلاف التمييز المعهود عندنا فإنه ليس تمييزاً، وكان هذا أيضاً يعلم بالضرورة، والعيان، والمشاهدة، فقد توجب أنه بخلاف ما يسمّى في الشريعة واللغة «نطقاً» و«قولاً» و«تسبيحاً» و«سجوداً»، فقد وجب أنها أسماء مشتركة اتّفقت ألفاظها، وأما معانيها فمختلفة»(٦/١:١٥٣).

إن ألفاظاً مثل «نطق الحجارة»، أو «تسبيح الشجر»، أو «سجود النجم»، مثلاً، لا يجوز أن يفهم منها المعنى المختص بالنطق، أو التسبيح، أو السجود، عندنا، لأن الفعل هنا متعلق بنوع غير النوع البشري، وبالتالي، فلا يمكن تفسير هذه الألفاظ بغير اشتراكها في اللفظ دون المعنى. وحيث إننا لا نستطيع أن نفهم المعنى كما يقول تعالى «ولكن لا تفقهون تسبيحهم» فيجب الوقوف عن صرف معنى لآخر. وإن كان اللفظ واحداً. واستناداً إلى هذا

الفهم للأسماء المشتركة، يقدم ابن حزم حلاً لمشكلة الجبر والاختيار، فيرى، «أن الاختيار الذي هو فعل الله تعالى وهو منفي عن من سواه هو غير الاختيار الذي أضافه إلى خلقه ووصفهم به.. وهو أن يفعل ما يشاء، كيف يشاء، وإذا شاء، وليست هذه صفة شيء من خلقه. وأما الاختيار الذي أضافه إلى خلقه فهو ما خلق فيهم من الميل إلى شيء ما، والإيثار له على غيره فقط، وهذا هو غاية البيان»(٩/٣:٣٧).

ومعنى هذا أن الإنسان حرّ في أفعاله ولكن ضمن حدود ما جعله الله ممكناً في قدرته. وعليه، فاختراع الفعل هو من قدرة الله، بينما اختيار فعل دون فعل آخر، هو من فعل الإنسان في نطاق ما لا يتجاوز قدرته وطاقته. فكل الأفعال الاضطرارية لا يقع فيها تكليف. «فالخلق الذي أوجبه الله تعالى لنفسه ونفاه عن غيره هو الاختراع والإبداع وإحداث الشيء من لا شيء، بمعنى من عدم إلى وجود، وأما الخلق الذي أوجبه لغيره، فإنما هو ظهور الفعل منهم فقط، وانفرادهم به، والله خالقه فيهم»(٩/٣:٩٥)، وفعل الحب ذاته عند ابن حزم من الأفعال الاضطرارية.

ومن أمثلة الألفاظ والعبارات، التي يمكن تأويلها أيضاً، على مقتضى ظاهر اللغة بالدليل، تلك الألفاظ، والعبارات، التي هي على سبيل المجاز، أو الكناية، مما يسمح بنقلها عن معهودها، مثل: «يد الله»، فهي تفيد في السياق «الاستيلاء» على سبيل المجاز كقولنا «المدينة بيد الأمير» ومثل «بأعيننا» التي تفيد في السياق أيضاً «العناية».. إلخ. يقول ابن حزم:

«إن اللفظ مشترك، والمعنى هو ما قام الدليل عليه كما فعلنا في: «النزول»، وفي «الوجه»، و«اليدين»، و«الأعين». وحملنا كل ذلك على أنه حق، بخلاف ما يقع عليه اسم «ينزل» عندنا، واسم «يد» و«عين» عندنا، لأن هذا عندنا في اللغة واقع على الجوارح والنقلة، وهذا منفي عن الله تعالى»(٦/١:١٥٣).

يستنتج مما سبق، وجوب أخذ ما جاء في الشريعة على ظاهره، وعدم تأويله إلاّ بدليل، يبقي الأمر على ظاهره(٢/٣:٨٠)، ولا يصرف الغائب إلى الشاهد، أو يصرف ما لا نعرف إلى ما نعرف. فالتوقف هنا أولى؛ لأنه من الغيب الذي لا نستطيع إدراكه، بمقتضى إدراكنا المحصور بمعرفة الكيفيات التي هي على شاكلة العقل، مما يبقي قسماً من الشريعة في علم

الغيب، «فمدعي التأويل، وتارك الظاهر مدّع لعلم الغيب.. ما لم يقم عليه دليل من ضرورة عقل، أو نص من الله تعالى، أو من رسوله ﷺ أو إجماع راجع إلى النصّ المذكور»(٦/ ١: ٤٢٢). وكل ما مضى من أسماء هو أسماء مشتركة عليها دليل من عقل أو نصّ أو إجماع، ولهذا جاز تأويلها. ومن هنا فإن كلام الله تعالى واجب أن يحمل على ظاهره ولا يحال عن ظاهره البتّة إلاّ أن يأتي نص، أو إجماع، أو ضرورة حسّ، على أن شيئاً منه ليس على ظاهره، وأنه قد نقل عن ظاهره إلى معنى آخر، فالانقياد واجب علينا لما أوجبه من ذلك النصّ، أو الاجماع، أو الضرورة.. وكل ما أبطله برهان ضروري فليس بحق»(٩/ ٢: ٣٠٠).

بهذا بقي ابن حزم وفياً لظاهريته، وعقلانيّته التي قنّن. ولم يتجاوز – كما ذكر – التجاوز الذي أُفرط فيه الفلاسفة، والمتكلمون فخرجوا عن حكم العقل. ولم يقصّر ذلك التقصير الذي يصف النقليين والفقهاء به، فيخرج عن حكم العقل أيضاً. وهكذا، فإنه لا ينبغي استخدام صفة ما، لشيء ما، والقول أنها مشتقة لاستخدامها في التعميم، بحيث إن وجدت في شيء آخر، من نوع آخر، أن يحكم لأجل هذه الصفة، على الشيء الآخر، بكامله، بمثل الحكم الذي حكم فيه على الشيء الأصل. ينطبق هذا على التعليل. لأن الحكم في الشريعة قد يرد شاملاً لنوع بعينه، فلا يوجب أن يطال الحكم نوعاً غيره، لم يشمله النصّ، وإلا، فكل شيء مشبّه لبعضه من وجه، ومختلف من وجوه. وبالتالي، فإن مثل هذا القياس يوجب، في النتيجة، أن يحكم لكل الأشياء بحكم واحد، باعتبار أن بعض صفاتها تتعدى بعضها البعض بالشبه.

إذن فقد جاء تحليل ابن حزم للغة حاسماً ليحد من بناء عوالم غيبية، سواء تلك التي أشادها الفلاسفة والمتكلمون، أم الفقهاء والمفسّرون، أم المتصوّفة، ولصالح العناية بالشاهد أو الظاهر وتعمّقه من خلال الربط بين الطبيعة، والتصوّر، واللغة، والنصّ، بل وعلم الله، باعتبارها لا تعارض بعضها.

وهكذا اعتبر ابن حزم أن اللغة شبكة من الأربطة الكلامية ومفصلة على حجم النظام الوجودي الواقعي المتمظهر بالأوجه الأربعة السالفة، وكلام الله لا يعارضه، وإن كان

يتجاوزه للإخبار عن عالم الغيب. وتبعاً لهذا فإن ما هو جديد في دنيا المعرفة - من غير الأوائل التي تحدث بضرورة قبلية - عليه أن يجد مستنده في الأوائل والقضايا المتّسقة معها مما يوسّع من دائرة اللغة السليمة بما يصطلح عليه من ألفاظ تعبّر عن معانٍ ترجع إلى الوجود الظاهري الممكن معرفته، والذي يتم تمثله باطنياً في ذات الوقت. والألفاظ عنده مجرد رموز وعلاقتها بالمعنى اعتباطية، ولكن ذلك لا يمنع من أن للغة فنيتها المقبولة التي تسمح بالتأويل المنضبط. وفي الحقيقة لقد تعامل ابن حزم مع اللغة بفهم شمولي، حيث استوعب المستوى الصوتي، والمستوى النحوي، والمستوى الصرفي، والمستوى الدلالي، ومستوى اللغة على اللغة أو ما يسميه باب «القول على القول». وله في ذلك آراء قيّمة تجعل من عمله على هذا الصعيد عملاً متميزاً بالأصالة والإثارة. ولقد انعكس ذلك على فهمه للأدب وبناء العبارة عنده. حيث إنه تحرّى الصدق في بنائها، بينما تحرّر من ذلك في مسألة الشعر، وأجاز للشاعر الخروج بل والكذب. مما ينبيء عن فهم دقيق للغة، وأوجه استعمالها في المجالات المختلفة.

الفصل السابع

المنهج الأصولي عند ابن حزم

المنهج الأصولي عند ابن حزم

من المعقول إلى المنقول

مع أن ابن حزم قد انطلق في فلسفته العامة بعقلانية صارمة لم يتجاوزها، فإنّا نراه في مجال الدين، مستسلماً للإيمان التام بالمنقول، ويقيّد نفسه تقييداً شديداً بظاهر النصوص الدينية، والعمل بأحكامها، رافضاً المذاهب الأخرى، مهاجماً أصولها كالرأي، والاستحسان، والقياس، والتأويل، مما جرّ عليه خصومات الفقهاء فضلاً عن غيرهم.

لقد انتهت ظاهرية ابن حزم – من حيث عرضنا في السابق – إلى تبنّي فلسفة، يمكن القول إنها أولت أهتماماً متميّزاً بقضايا فلسفة العلم. وأفضت به، بالدليل، والبرهان، إلى الإيمان بإله أول، واحد، خالق، حقّ.(وهذه الأسماء هي التي لا يستحقها شيء في العالم غيره»(٩/١:٩٦). ووقف علمه في مجال ما بعد الطبيعة عند ذلك، أي «عند الجهل بصفات الباريء» الأخرى(٢/١:٣٤٥).

ترى كيف جمع ابن حزم بين العقل والنقل معاً، بين الحكمة والشريعة، بدون أدنى شغف بالتأويل، والذي كان يستعمل بشكل واسع عند غيره في محاولات التوفيق؟

إن محاولات التأويل لم تكن تهدف بالدرجة الأولى، إلاّ لجعل الشريعة معقولة على نحو ما.. أو على الأقل، فهم أو عقلنة بعض نصوصها المحيّرة.. مما دعا المؤولة إلى إضافة عوالم أخرى، وعقول أخرى، وأساليب معرفية أخرى.

يجب أن لا ننسى، أن فلسفة ابن حزم ظاهرية، ولا تحسم قضاياها إلاّ في مجال الظواهر. وتدينه بالمثل، مؤسس على المنهج الظاهري أيضاً. لهذا، نظر إلى النبوّة، والرسالات، باعتبارها ظاهرة تطرح نفسها للمناقشة، للتثبت من أنها حقّ، أو باطل. واستناداً إلى منهجيته الشاملة، فإن أي دعوى يسندها برهان، مؤسس على الأوائل حقة، أما إذا أبطلها البرهان فإنها لا تكون من الحق في شيء.

وينطبق هذا التصوّر على «الرسالات»، و«النبوّات» فما اتّسق منها مع المقدمات اليقينية الضرورية حق، وما لا يتّسق مع هذه المقدّمات باطل. وما دامت الشريعة الإسلامية - في نظره - متّسقة مع ما سبق تقريره، «ووجدنا فيها التنبيه على صحة ما كنّا متوصّلين به إلى معرفة الأشياء على ما هي عليه من مدارك العقل والحواس»(٦/١:٦٤). فإنها حق بتمامها. ويعبّر ابن حزم عن هذه الفكرة، فيقول:

«لا فرق فيما تصح به الأحكام الشرعية، وبين ما تصحّ به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان الذي قدّمنا.. ،ان لا يقدّم منها إلاّ على ما أوجبته مقدّمات مقبولة عن مثلها حتى تبلغ أوائل العقل والحسّ»(٢/٤:٣٠٨).

بل إنه يقدم هذه المعرفة أي المعرفة العلمية البرهانية على المعرفة الشرعية، فهذه الأخير، لا تصح إلاّ بها، يقول، «يلزم المرء إذا أحكم ما ذكرنا - أن يطلب البرهان من العلوم الضرورية التي ذكرنا، هل العالم محدث أو لم يزل، وذلك قائم في إحصاء العدد لأزمانه وعدد أشخاصه وأنواعه. نظر هل له محدث أو لا محدث له، فإذا حصل له أنه محدث لم يزل، وهذا قائم من باب الفضائل من حدود المنطق.. نظر هل المحدث واحد أو أكثر من واحد، فإذا حصل له أنه واحد.. نظر هل النبوّة ممكنة، أو واجبة، أو ممتنعة.. نظر إلى النبوات التي افترقت عليها الملل.. [ثم] سلم الأمر إلى من صحّت البراهين بنبوّته - فهذا طريق الخلاص وشارع النجاة»(٢/٤:٧٤).

ولكن كيف يتحقق ابن حزم من صدق شيء، مما جاءت به الرسالات، وفي مقدّمتها الشريعة الإسلامية؟!..

إن الأصل الضروري الذي ترتد إليه دعاوى الرسالات هو وجود الله، حيث تؤكد أنها صادرة عنه، ناطقة باسمه. وابن حزم قد استدلّ على وجود الله، ووصفه بموجب هذا الاستدلال بأنه، أول، واحد، خالق، حق، وأنه كلّي القدرة يفعل ما يشاء، وأنه محدث العالم، يتدخّل فيه وقت يشاء لأنه خالقه.

ويتقدّم ابن حزم لتفسير ضرورة الاعتقاد بمبدأ أول للوجود من النظر في الوجود نفسه، وباعتماد القضايا التي سبق بيانها، مقدّماً أدلة عدة[1] على وجود الله منها:

أ- دليل العلّيّة أو (المؤثّر):

يرى ابن حزم «أن الفلك بكل ما فيه ذو آثار محمولة فيه من نقلة زمانية وحركة دورية في كونٍ، كلّ جزء من أجزائه في مكان الذي يليه، والأثر مع المؤثر من باب المضاف، فإن لم يكن أثر لم يكن مؤثر، وأن لم يكن مؤثر لم يكن أثر، فوجب أنه لا بد لهذه الآثار الظاهرة من مؤثّر أثّرها.. ومعنى قولنا إن الأثر والمؤثر فيه من باب المضاف، إنما هو أن الأثر والمؤثر فيه يقتضيان مؤثّراً ولا بد»(٩/١:٨٦).

إنه دليل العلّية، ولكن ابن حزم يكيّفه مع نظرته السابقة إلى العلّية، لذلك يفضل هنا استعمال تسمية «المؤثر» بدلاً من العلّة، موسطاً الأثر بينه وبين «المؤثر فيه»، لأن الله ليس علّة، وإنما العلّة هي «الإرادة» أو الكلمة كما سبق أن أوضحنا، وهذه الإرادة تفسّر عملية الاختيار الإلهي، وليس بينها وبين قائلها ضرورة يحتاجها القائل، في حين تكون الكلمة محتاجة إليه ضرورة فلا يلزم القائل أن ينطق بكلمة دون أخرى، ولكن الكلمة إذا تمّت، مهما يكن شأنها، ستكون محتاجة إلى قائل وسيترتب عليها أن تبدأ سلسلة معانيها إلى وقائع وأحداث، فيكون كل ما في السلسلة محتاجاً إليها وتكون هي محتاجة إليه لتتم، في حين لا يُلزم ذلك من اختارها بشيء، إذ أنه يملك أن يختار غيرها إذا أراد. إذاً فنحن أمام هذا الدليل أمام دليل علّية مكيّف على أصول شرعية. ﴿كن فيكون﴾ ﴿وتمّت كلمة ربك صدقاً وعدلاً﴾.

ب- دليل تناهي الوجود:

ويقدّم ابن حزم دليلاً آخر هو دليل تناهي الوجود فيقول: «معرفة حقيقة ذلك قريبة جداً لصحّة البرهان الحسّي الضروري المشاهد على تناهي عدد الأشخاص النامية من كل

---

(١) نكتفي هنا بإيراد دليلين فقط من الأدلة التي يقدمها ابن حزم على وجود الله.

نوع من أنواع الحيوان والنبات، فإن أشخاص نوعين أكثر عدداً بلا شك من أشخاص أحد ذينك النوعين، فإذاً لا شكّ في هذا عند أحد، فقد ثبت أن المبدأ في وجود: كل عدد متناهٍ، فقد وجب لها المبدأ ضرورة ولا بد، وإن زمان وجود الفلك الكلّي بكل ما فيه يزيد عدد ساعاته بما يأتي منه، وبالضرورة يدري كل أحد أن ما قبل الزيادة، فإن النقص موجود فيه قبل تلك الزيادة عما صار إليه بتلك الزيادة، ولا شكّ في أن الزيادة والنقص لا يمكن وجودهما إلاّ في ذي نهاية ومبدأ، فصحّ المبدأ للعالم ضرورة، وصح أنه محدث مبتدأ والله أعلم»(١٣٥:٣/٢).

ويقول أيضاً: «إن العالم بكل ما فيه ذو زمان لم ينفكّ عنه قط، ولا يتوهّم ولا يمكن أن يخلو العالم من زمان، ومعنى الزمان، هو بقاء الجسم متحرّكاً أو ساكناً، ومدّة وجود العرض في الجسم. وإذا كان الزمان كما ذكرنا فهو معدود، ويزيد بمروره ودوامه، والزيادة لا تكون البتّة إلاّ في ذي مبدأ ونهاية من أوله إلى ما زاد فيه، والعدد أيضاً ذو مبدأ.. والكلّ ليس هو شيئاً غير أجزائه، وأجزاؤه ذات مبدأ، فهو كلّه ذو مبدأ ضرورة.. والعالم كلّه جوهره وعرضه ذو مبدأ، وإذ هو ذو مبدأ فهو مُحْدَث، والمحدَث يقتضي مُحْدِثاً بالضرورة، إذ لا يتوهّم أصلاً ولا يمكن محدَث إلاّ وله محدِث، فالعالم مخلوق وله خالق لم يزل، وهو ملك كل ما خلق، فهو إله كل ما خلق ومخترعه»(٢٢:١/٥).

إذاً يضيف ابن حزم من خلال بحثه في الزمان، والكمّ، والمكان أدلّة على أن العالم متناهٍ وبذلك فهو محدث، وإذن فلا بُدّ له من محدِث.. كما يستخدم ابن حزم مقولة الكيف والكم معاً ليسند دليل التناهي ومن ثم إثبات أن العالم محدَث. يقول:

«الأنواع والأجناس كما ذكرنا محصورة متناهية، وكل ما خرج من الأشخاص إلى حدّ الفعل فقد حصره العدد لأنه ذو مبدأ، وكل ما حصره العدد فمتناه ضرورة، فجميع المعاني، من الأعراض وغيرها، محصورة.. وليس قصور قوانا عن إحصاء عدد ما في العالم بمعترض على وجود النهاية في جميع الأشخاص(١٢٨:٣/٩).

إذن فثمة أدلّة على وجود الله يتوصّل بها ابن حزم إلى إثبات وجوده. بيد أن ذلك لا يعني التمادي في محاولة البحث فيه وتعيين ماهيّته.. والوقوف على كنه ما هو فوق العقل.

ولم يكن من جنس العقل (الذي هو عَرَض) فالعقل لا يعرف إلاّ في مجال الكيفيّات مثله كما سبق أن أشرنا.. ولذلك يقول ابن حزم – حين يتناول موضوع الألوهية من الجانب العقلي وليس النقلي: «الذي نقول به، وبالله تعالى التوفيق، أن له تعالى ماهيّة هي إنيّة نفسها وأنه لا جواب لمن سأل ما هو الباري».

إذن فليس بوسع العقل سوى الاستدلال على وجود الله دون البحث في ماهيّته لأنه تعالى، مُتعالٍ على العقل، وإلاّ كان كيفيّة أو كان مساوياً لبقية الموجودات التي هي من مجال العقل، ولذلك يستلزم هذا الموقف العكس، فبدلاً من قياس الغائب بالشاهد، فإن نفي المشاكلة أولى بكل الوجوه، فالباري تعالى:

«لا يشبهه شيء من خلقه بوجه من الوجوه، ولا يجري مجرى خلقه في معنى ولا حكم، وذكرنا أيضاً فيه إبطال قول من قال بتسمية الباري حيّاً، أو حكيماً، أو قادراً، أو غير ذلك من سائر الصفات من جهة الاستدلال، حاشا أربعة أسماء فقط وهي: الأول، الواحد، الخالق، الحق، فقط. وهذه هي الأسماء التي لا يستحقها شيء في العالم غيره»(٩/١:٩٦).

ولكن لماذا يقتصر ابن حزم على تسمية الله – من جهة الاستدلال – بهذه الأسماء الأربعة؟!

يرى ابن حزم أن هذه الصفات الأربع ليست تنطبق على كائن من جسم أو عَرَض، ووجودها ضروري، مع أنه لا كائن مخلوقاً أو محدَثاً يتّصف بها، مما يجعلها مختصّة بالباري وحده. يقول ابن حزم:

«لولا الواحد لم يوجد عدد ولا معدود، ففتشنا العالم كلّه، هل نجد فيه واحداً فلم نجده أصلاً، لأن كل ما في العالم فإنه ينقسم أبداً فهو كثير لا واحد، فإذاً لا بد من واحد في العالم، فالواحد غير العالم، وليس غير العالم إلاّ مبتدىء العالم، فهو الواحد الذي لا يتكثر ولا واحد سواه فوجدنا العالم محدّثاً كما وصفنا... ولا بد من أول إذ لولا الأول لم يكن الثاني أصلاً، ووجود الثاني يقتضي وجود الأول ولا بد، والثاني موجود، فالأول موجود، ففتّشنا العالم كلّه عن أول لم يزل فلم نجده، لأنه كله محدث، لم يكن ثم كوّنه مبتدئه،

فوجب ضرورة أن الأول غير العالم، وليس غير العالم إلاّ مبتدىء العالم ومحدِّثه»(٢/٤:٥ ٣١).

هكذا يعتمد ابن حزم، في كل اتجاه يتّجه، مبدأ حدوث العالم وتناهيه، مما يقود إلى وجود محدث أوّل واحد خالق حق، لأن هذه الصفات تستلزم وجود العالم في حين أنها ليس متضمنة فيه. وجلّ ما يستطيعه العقل، هو أن ينظر في الشاهد، ليرى أن الله تعالى خلافاً له من جميع الوجوه. وكامل التمايز عنه لذلك يقول ابن حزم:

«بل ما دلّ الشاهد إلاّ بأنه تعالى بخلاف خلقه من جميع الوجوه وحاشا أن يكون الله عزّ وجل غائباً عنّا، بل هو مشاهد بالعقل كما نشاهد بالحواس كل حاضر، ولا فرق بين صحة معرفتنا به عزّ وجلّ بالمشاهدة بضرورة العقل وبين معرفتنا بسائر ما نشاهده»(٩/٣:٩ ١٠).

إذن فالضرورة العقلية الاستدلالية تحتّم تقرير وجود الله، وأنه بخلاف خلقه من كل الوجوه. ﴿ليس كمثله شيء﴾ فهو أول وهي تاليه، وهو واحد وهي كثيرة، وهو خالق وهي مخلوقة، وهو حقّ وهي حق به.

ها هنا يختتم العقل نشاطه في مجال الألوهية ولا يعود قادراً على أن ينفذ إلى مجال يمارس دوراً فيه. حيث يقف العلم عند «الجهل بصفاته تعالى»(٢/١:٥ ٣٤). فالله «لا يحيط به العقل من جهة التمثيل ويدركه من جهة الدليل»(٢/٤:٤ ٣٩).

وهكذا فليس أمامنا من ميتافيزيقا تقليدية تذهب إلى إشادة أبنية فيما وراء العالم أو خارجه، وإنما نحن أمام ميتافيزيقا محددة جداً.. فمن أين بدا للفلاسفة إذن أن يشيدوا عوالمهم الميتافيزيقية المختلفة؟!..

سؤال تطرحه فلسفة ابن حزم على كل من ساهم في تشييد أبنية لعوالم مجرّدة، وعوالم مفارقة، بطرق وأساليب يعتبرونها برهانية، وهي ليست من البرهان في شيء... فليس أمامنا – في نظر ابن حزم – سوى الظواهر وما تسمح به من معارف أو علوم لها مناهجها المضبوطة ومن ثم الاستدلال عليها، لنصل إلى أن الظواهر ذات نهاية ومحدثة ومن

ثم فلا بد لها من محدث يمكن وصفه بالصفات الأربع فحسب. من جهة الاستدلال فقط(٩/٢: ٣٣٩)، في حين أن الاستدلال في باقي الصفات لا وجه له لأنه سيعتمد قياس الغائب بالشاهد، بينما الاستدلال في هذه الصفات الأربع مشروع لأنه ينفي المماثلة تماماً.

هذه النظرة الحزمية، على صرامتها، إذ انتهت استدلالاً إلى هذا الحدّ لم تكن تستغن بنفسها وتستقل، لتقفل الباب على نفسها، فالباب ما زال مشرعاً، بل هي قد شرعته بنفسها أمام كل دعوى يمكن لها أن تصمد بالدليل والبرهان، واستطاعت أن تقدّم لها أساساً موثوقاً، شريطة أن لا يعارض ما سلف، وأن يكون دليلها معها..

وفي واقع الحال فإن ثمة دعاوى كثيرة نقدها ابن حزم جميعاً ليبطلها.. لكنه وقف عند دعوى النبوة والرسالات، والملل والنحل، ليتقصّى دعاواها، ومن ثم ليحتفظ فحسب بما جاء في الشريعة الإسلامية وبعض الشرائع الأخرى. فكيف قبل ابن حزم الشريعة؟.

ج-دليل النبوّة (التواتر والمعجزة)

إن السؤال الذي يطرح نفسه: من تكرار ظاهرة المعجزات، والرسالات، والأنبياء، الثابت وجودهم تاريخياً، بموجب الأخبار المتواترة، هو هل تدخل النبوّة في باب الممتنع عقلاً، أم في باب الممكن؟

يرى ابن حزم أن النبوة تدخل في باب الممكن العقلي. ودليله على ذلك «أنها ممكنة بالقوّة بما يوجبه أن محدث العالم مختار لا يعجز عن شيء»(٢/٤: ٧٤).

وإذن، فإن معنى الإمكان العقلي للنبوّة متضمّن في معنى اختيار الكائن اللامتناهي القدرة. والذي لا يعجزه شيء. وبالتالي فليست النبوّة مما يعارض المعقول إن وجدت. لكن هذا لا يعني أن النبوّة قد حدثت واقعياً، وانتقلت لتكون واجبة، بعد أن كانت ممكنة عقلاً وحسب، فهذا مما يحتاج إلى دليل.

ودليل ابن حزم على أن النبوّة وجبت يستقيه من الخبر المتواتر، فبهذا السبيل تحقّقنا تاريخياً من وجود أنبياء أو على الأقل إدعائهم للنبوّة.

يستند ابن حزم على حصول النبوّة وأنها وجبت، بتأكيد الخبر الموثوق لذلك، آذ يقول: «بنقل التواتر صحّ أن قوماً من الناس، أتوا أهل زمانهم يذكرون، أن الله تعالى خلق الخلق، وأوصى إليهم يأمرهم بإنذار قومهم بأوامر ألزمهم الله تعالى إيّاها، فسعلوا برهاناً على صحة ما قالوا، فأتوا بأعمال هي خلاف لطبائع ما في العالم [و] لا يمكن البتّة في العقل، أن يقدر عليها مخلوق، حاشا خالقها الذي ابتدعها كما شاء»(١٠/١:٧).

وإذن فإن التثبت من وجود الأنبياء يتم بتواتر الخبر عنهم، فوجودهم التاريخي حقيقة واقعة، بيد أن التثبت من كونهم أنبياء بالفعل فدليله «المعجزة»، فحيث ثبت بالتواتر، وجود الرسل، ومصاحبة المعجزات لهم، التي تخرق الطبائع، وتحيل الممتنع في قدرة البشر ممكنا بل واجباً، فلا بدّ من ربط هذا الخرق بمن يقدر عليه، يقول ابن حزم:

«علمنا بكل ما قدمنا، من أنه تعالى مرتّب هذه المراتب التي في العالم، ومجريها على طبائعها المعلومة منّا، الموجودة عندنا، وأنه لا فاعل على الحقيقة غيره تعالى، ثم رأينا خلافا لهذه الرتب والطبائع قد ظهرت، ووجدنا طبائع قد أحيلت، وأشياء في حدّ الممتنع قد وجبت ووجدت، كصخرة انفلقت عن ناقة، وعصا انقلبت حيّة، وميت أحياه إنسان ومئين من الناس رووا وتوضأوا كلّهم من ماء يسير في قدح صغير يضيق عن بسط اليد فية لا مادة له. فعلمنا أن محيل هذه الطبائع، وفاعل هذه المعجزات، هو الأول الذي أحدث كل شيء»(٩/١:١٤٢).

وهكذا فإنه ما دام أن المعجزات قد حدثت بنقل الكافة، (كما يرى ابن حزم)، وقد صاحبت هذه المعجزات الرسل تأييداً لهم، وأنها تحيل طبيعةً ليس في مقدور البشر إحالتها بل ذلك لله وحده لأنه خالقها، فهذا دليل على أن من رافقت دعواه المعجزات صادق فيها يخبر به. وليس من داع بعد ذلك لجحد الرسالة التي جاؤوا بها؛ لأننا قد استوثقنا من صدق الرسل بشهادة ربهم لهم، بموجب المعجزات التي فعلها لتأييدهم فيما يدعون.

إن هذا الموقف يقتضي النظر إلى علم النبوّة، أو جملة المعارف التي يأتون بها، على أنها من عند الله بسبب من دليل المعجزة[1]. فهم والحالة هذه حصلوا عليها لا بتعلّم أو تنقل في طلب العلم، وإنما بضرب من الهبة أو المنحة الإلهية التي يخصّ بها الله من شاء من عباده، يقول ابن حزم:

«النبوّة في قوم خصّهم الله في بعض الأماكن بالفضيلة لا لعلّة إلاّ أنه تعالى شاء ذلك فعلمهم العلم دون تعلّم ولا يتنقل في مراتبه ولا طالباً له»(١٨٢/١).

بيد أن هذا العلم الإلهي لا يعارض العلم البشري الثابت، وإن تجاوزه بما هو غيب. ومن هنا عمل ابن حزم على فهم نصوص الشريعة المتعلّقة بالشاهد بما يوافق هذه المعرفة البشرية الثابتة، مما اقتضى النظرة الظاهرية في الشريعة.

علينا الآن أن نتحقق من أن الذي بين أيدينا، من رسالات الأنبياء، وأفعالهم، وأقوالهم، هو ذاته الذي جاؤوا به، مما يستلزم وجود منهج تقرّر به ما هو حقّ مما ينسب إليهم مما ليس بحق.

إن ما نقل عن الانبياء، قد تعرّض لسبب أو آخر للتحريف، أو التبديل، أو سوء الفهم، مما أوجب عند ابن حزم نقد ما جاء في التوراة، والإنجيل، وبعض الأحاديث المرويّة عن الرسول.

---

(١) ثمة سؤال يتبادر إلى الذهن في هذا المجال نتيجة هذا التعويل المطلق على المعجزة، وهو إذا لم يكن من طريق لإثبات الشريعة سوى المعجزة، فهل إذاً لم يعد بوسعنا قبول الدين على أنه صادر عن الله: إن للمعجزة مكمن قوّة، لكنها في الوقت نفسه مكمن ضعف في إثبات ألوهية الدين. ومن هنا جاء تأكيد بعض المتدينين أن الشريعة تثبت بالمعجزة، بينما رفض بعضهم الآخر الأخذ بهذا. وثمة مشكلة أخرى منهجية في دعوى ابن حزم السابقة وهي، أنه لم يقم الدليل على تواتر خروج الناقة من الصخرة، وغيرها من المعجزات، ولم يثبت صحة هذا الخبر التاريخي، فهل اعتبر ورود مثل هذه الأخبار في الكتب السماوية بديلاً كافياً عن الإثبات المنهجي المطلوب؟ إن هذا يخالف ما التزم ابن حزم حيث يقول: «ولسنا... نصحح بالقرآن شيئاً كنّا نشك فيه من صحة ما أدركه العقل والحواس، ولو فعلنا ذلك لكنا مبطلين الحقائق، ولسلكنا برهان الدور الذي لا يثبت فيه شيء أصلاً»(٦ / ١ : ٦٤).

ينتقد ابن حزم التوراة، والإنجيل، فيرى أن أكثر ما فيها في غاية الفساد، والتناقض لأنها تتضمن محالاً. وهذا هو حال الديانات، والعقائد الدينية الأخرى، كالمّانية، والمجوسية، والصابئة(٢/٣:١٣٩). ثم يقول:

«لم يبق إلاّ محمد ﷺ وملّته، وهو الذي كتابه منقول نقل كواف من عنده إلينا بخلاف نقل الإنجيل.. وبخلاف نقل التوراة.. وأعلامه منقولة كذلك في الكتاب.. وكشقّ القمر إذ سألوه آية.. مع براءة كتابه المنزل عليه من كل كذب، ومن كل مناقضة، ومن كل محال، فصحّت نبوّته صحّة لا مريّة فيها، لأنها لم تكن قطّ منقطعة، ولا طرفة عين، ولا كانت عند خاص دون عام، بل منقولة من بين المشرق والمغرب، فإذا صحّ كل هذا، فالواجب على العاقل ألا يقطع دهره، إلاّ بطلب معرفة ما ينجيه في معاده»(٢/٣:١٣٩).

هكذا بعد نقد الكتب الدينية المختلفة، يتوصّل ابن حزم، إلى أن الشريعة الإسلامية (القرآن، والسنة الصحيحة) وحدها التي لم يلحقها التبديل والتحريف، فيؤمن بها. لا سيّما أنها ليست متناقضة ولا محال فيها.

ولتبقى الشريعة الإسلامية صافية، وخالصة من كل إضافة أو سوء فهم، أو تحريف فلا بدّ من فرز أصولها على الثقة، ومن ثم اعتماد منهجية منضبطة في تفسيرها. وبيان مدى اتّساقها مع الأوائل وما سمح به البرهان.

يقتضي العمل السابق، الاحتفاظ فحسب، بالقرآن، والسنة الصحيحة، واعتبارهما في مقام واحد. وضمّهما إلى المقدّمات السابقة، والاستدلال عليهما جنباً إلى جنب.

ولا يفرّق ابن حزم بين القرآن، والسنّة، في وجوب الأخذ بهما كوحدة واحدة يقول: «القرآن، والخبر الصحيح، بعضها مضافاً لبعض، وهما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى، وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطّاعة لهما؛ لما قدّمناه آنفاً... ﴿يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولّوا عنه وأنتم تسمعون﴾(٦/١:٩٤).

إن لهذه النظرة ما يبررها في تصوّر ابن حزم، ذلك أن الأصل في تصديق الرسالة «صدق الرسول» الذي وثقنا بكلامه، بشهادة ربّه له بموجب المعجزة، وبما أن الأمر كذلك، وأن الرسالة ذاتها قد أوجبت، أن الرسول لا ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحيٌ يوحَى، فلا فرق بين القرآن والسنّة الصحيحة، من حيث وجوب أخذهما على محمل واحد، فهما يصدران عن الشخص نفسه، أي الرسول، وهو مؤتمن. مما يترتّب عليه أن يكون لكل منهما القيمة نفسها في الأحكام، وفي الناسخ والمنسوخ أيضاً، «لأنه ليس شيء من كلامه عليه السلام أولى بالقبول من بعض، بل الكل واجب قبوله، ولا تعارض في شيء منه لأنه كلّه من عند الله. فصحّ بهذا ما قلنا من ضمّ ما يوجد في النصوص ضماً واحداً وقبوله كله، وإضافته بعضه إلى بعض»(٢/٣:٦‏١٤).

واستناداً إلى الموقف السابق، علّق ابن حزم جميع الآراء المضافة إلى نصّ القرآن والحديث سواء أكانت رأياً، أم تقليداً، أم قياساً، أم استحساناً، أم تأويلاً فاسداً.. إلخ.. كما سيأتي.

ينطلق ابن حزم، مما انتهى إليه في نظرته الظاهرية المرجعية، متجاوزاً بذلك الخلاف في الاجتهادات، ووجهات النظر التي ألحقها رجال الدين بالشريعة (٩/٢:‏٢٩١) ثم ليلتفت إلى ما في الدين من «غيوب» وأخبار، عن «كائنات» تتجاوز المعقول عندنا «كالجن»، و«الشياطين»، ووجود «الجنّة»، و«النّار»، فيثبتها باعتبارها متجاوزة للعقل، دون أن يكون هذا التجاوز تناقضاً. يقول: «[إن] هذه غيوب لا دليل لنا على المراد بها، لكنّا نقول ﴿آمنا به كل من عند ربّنا﴾، وكل ما قاله الله تعالى حقّ ليس فيه شيء منافياً للعقول، بل هو كلّه قبل أن يخبرنا الله به في حدّ الإمكان عندنا، ثم إذا أخبر الله به عزّ وجلّ صار واجباً حقّاً يقيناً»(٩/٢:‏٢٩١).

وبالنسبة للملائكة، والجان فإننا: «لم ندرك بالحواس، ولا علمنا وجوب كونهم ولا وجوب امتناع كونهم في العالم أيضاً بضرورة العقل، لكن علمنا بضرورة العقل إمكان كونهم؛ لأن قدرة الله تعالى لا نهاية لها.. ولا فرق بين أن يخلق خلقاً عنصرهم التراب والماء، فيسكنهم الأرض والهواء والماء، وبين أن يخلق خلقاً عنصرهم النّار والهواء، فيسكنهم الهواء والنّار والأرض، بل كل ذلك سواء ممكن في قدرة الله لكن لما أخبرت

الرسـل... على وجود الجن في العالم وجب ضرورة العلم بخلقهم ووجودهم»(٩/ ٥:١١١).

وهكذا، فإن من المقبول عند ابن حزم، وجود ما يتجاوز المعقول في الدين، بشرط ألا يتعارض معه، ولا يكون ممتنعاً، ولا محالاً. والمرجوع إليه فيما يتجاوز المعقول خبر النبي وحده، إذ أن «هذه أمور لا يمكن أن تعرف البتّة، إلاّ بخبر صحيح عن رسول الله ﷺ» (٩/ ٥:١١٣). كذلك هو حال الأوامر والنواهي الواردة في الشريعة يجب قبولها «لأن ما عند الله عزّ وجلّ من إلزام لا يعرف البتة إلاّ بإلزام من عنده تعالى إلى رسول من خلقه يشهد له تعالى بالمعجزات، وإمّا بما يضعه الله عزّ وجلّ في العقول»(٩/٥: ٢٦٠).

وهكذا يتمسّك ابن حزم بظاهريته. فبما أن المعرفة البشرية محدودة بمعرفة الأجسام وكيفيّاتها ومعرفة أنها محدثة، وأن لها محدثها، فإن ما يتجاوز هذا من دعاوى بشريّة مرفوض إلاّ دعاوى الرسل، فإنه يجب الأخذ بها وقبولها، بسبب من دليل المعجزة، شريطة أن يتمّ حصر النصوص التي تشكّل شريعة أيٍ منهم، والتثبُت منها. والتوقّف عن محاولة تأويل ما يتجاوز المعقول على غير بصيرة، منتبهاً إلى استبعاد حجة المؤولّة الرئيسة من نص شرعي، فيضبط قراءة الآية الكريمة ﴿وما يعلم تأويله إلاّ الله﴾ على الوقف، ثم استئناف القراءة ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كُلٌ من عند ربنا﴾ رافضاً قراءة المؤولة الذين يرون أن تفهم الآية على أن الراسخين في العلم يشاركون الله سبحانه وتعالى التأويل. وبالتالي فإن لهم الرخصة فيه من نصٍّ شرعي. لكن ابن حزم يرفض ذلك ويرى أن التأويل مسألة ترتد إلى الدليل كما أسلفنا ومقيدة بالبرهان من ضرورة حسّ، أو عقل، أو إجماع أو نصّ.

د-أقسام الأصول:

تهدف النظرة السابقة، فيما أرى، إلى إنقاذ المعقول والمنقول معاً، وتخليص العلم من براثن ما يضاف إلى الشرائع، من آراء وتأويلات، تضحّي بالمعقول من جهة، وتدخل المنقول في متاهات لا حصر لها، بحيث تصبح مرتعاً لكل هوىً، كما يرى ابن حزم من جهة أخرى. من هنا حدّد ابن حزم أصول الشريعة فقال:

«أقسام الأصول التي لا يعرف شيء من الشرائع إلاّ منها وإنها أربعة، وهي: نصّ القرآن، ونصّ كلام رسول الله(صلعم)... وإجماع جميع علماء الأمّة، أو دليل لا يحتمل إلاّ وجهاً واحداً»(٦/١:٦٩).

والقرآن معلوم بذاته، ونصوصه محصورة، وهو موثوق الصحة بالتواتر، والإجماع، لكن السنة والأحاديث المنسوبة إلى الرسول ليست كذلك، ومن هنا اهتم ابن حزم بعلم الحديث حتى نال فيه – كما يقول ابن خلدون – رتبة عالية، وسعى إلى بناء السنّة على القطع؛ لأن الحديث جزء من الشريعة، مثل القرآن تماماً، وتتوقف على الأحاديث صحّة الكثير من الأحكام.. ومن هنا جاء اهتمام ابن حزم بزوائد الحديث التي لم تبطل بدليل تحوّطاً من أن ينقص من الشريعة شيء. ورد بعض الأحاديث التي لم تصمد للشروط التي اشترط، تحوّطاً من أن يزاد في الشريعة ما ليس منها. وقد فعل ابن حزم هذا بالاستناد إلى نصوص شرعية(٥/١:٧٢).

لقد كان اهتمام ابن حزم في الحديث الشريف كبيراً، لدرجة جعلته يعقد دراسة مقارنة شبه وافية في كتابه «المُحَلَّى في الفقه»، ويرجع بها الأحكام جميعاً إلى النص الثابت من قرآن وسنّة، باستبعاد استخدام القياس الفقهي، والرأي، والاستحسان، والتقليد. وربما من هذه الزاوية نُظِر إلى ظاهرية ابن حزم – عن قصور إحاطة- بأنها سلفية تضيق في الأحكام وربما تشي بمحاربة المعقول في حين أن الرجوع إلى النصوص الشرعية كان عند ابن حزم نتيجة لتقنين المعقول المنضبط وإعماله في المعرفة. كما أسلفنا.

وقبل ابن حزم، إضافة إلى المصدّرين السابقين، «إجماع الصحابة» وهو إجماع يختلف عن إجماع الكافّة، لأن إجماع الكافّة «إثنان فصاعداً»، بينما إجماع الصحابة «ما لم يختلفوا فيه»، وقد قبله ابن حزم؛ لأنه يشكّل مصدراً لفهم الشريعة.

ويميّز ابن حزم بين هذين النوعين من الإجماع، أحدهما مقبول عقلاً، والآخر مقبول شرعاً، فيقول:

«الإجماع في اللغة هو ما اتّفق عليه اثنان فصاعداً، وهو الاتفاق، وهو حينئذٍ مضاف إلى ما أجمع عليه. وأما الإجماع الذي تقوم به الحجة في الشريعة، فهو ما اتّفق أن جميع الصحابة رضي الله عنهم قالوه ودانوا به عن نبيّهم»(٦/١:٤٧).

كما قبل ابن حزم برواية العدل الواحد، ورفض الموقوف، والمرسل، والموقوف هو الذي لا يبلغ إلى النبيﷺ، والمرسل هو ما كان بين أحد رواته أو بين الراوي، والنبيﷺ من لا يعرف(٥/١:٧٣).

يهدف هذا التضبيق في أصول الشريعة – مما توسّع فيه الفقهاء، والمتكلّمون، والفلاسفة والمتصوّفة قبله – عند ابن حزم، إلى فتح الباب أمام المعقول المقنّن؛ لإعماله في نصّ المنقول، وفي تناول أمور الحياة، مع عدم الاقتصار على النصوص الشرعية، لذلك أخذ ابن حزم بالدليل فقط كأصل رابع، وحصر كل اجتهاد فيه. وهذا الأصل، مع ذلك، أوسع من كل الأصول السابقة، ولكن على أسس برهانية.

وبإرجاع ابن حزم الأصول الفقهية إلى الدليل، فإنه – في الواقع – يردّ الأمور إلى ما تقتضيه العقلانية، المؤسسة على المقدّمات الأوائل (الحسيّة والعقليّة)، والمقدّمات التجريبية، والمقدّمات الإخبارية (الشفوية والنصيّة)، التي تمّ ضبطها منهجياً، جنباً إلى جنب مع النصوص الشرعية، «فكل مذهب أدّى إلى المحال، وإلى الباطل، فهو باطل ضرورة»(٦/١:٢٨).

هـ–الدليل وأقسامه:

الدليل عند ابن حزم هو كل ما ثبت لدينا بالعقل ومنه ما هو وقف على النصوص الشرعية. بيْد أن النصوص الشرعية لا يمكن سحبها على غير زمانها، ومكانها، إن لم يحتمل النص ذاته هذا الأمر، فالحقائق العقلية مطّردة، بموجب نظام الطبيعة، وتخضع لنظام العليّة، في حين أن النصوص الدينية لا تخضع لذلك، يقول ابن حزم:

«إن جاء نصّ بوجوب حكم في زمان ما، أو في مكان ما، أو في حال ما، وبيّن لنا ذلك في النصّ، وجب أن لا يُتعدى النص. فلا يلزم ذلك الحكم في غير ذلك الزمان، ولا في غير ذلك المكان، ولا في غير ذلك الحال»(٦/٢:٨).

والدليل لبّ المنهج الظاهري، وما يميّزه عن أصول المذاهب الفقهية الأخرى، ويعرفه ابن حزم بقوله: «الأدلّة التي نستعملها، وهي معاني النصوص ومفهومها، وكلّها داخلة تحت النصّ، وغير خارجة عنه أصلاً... وما أدرك بالحسّ، فقد جاء النصّ بقبوله ﴿أم لهم أعين يبصرون بها﴾. وسائر النصوص المستشهد بها بالحواس وبالعقل، مع أن الحواس والعقل أصل لكل شيء، وبهما عرفنا صحّة القرآن والربوبية والنبوّة فلم نحتج في إثباتها بالنص»(٦/٢:٩٩).

يشير إبن حزم إلى ثمانية أنواع من الدليل تدخل تحتها أقسام عدّة، وهي:

أ. الإجماع: ومنه، «استصحاب الحال» و«أقل ما قيل»، و«إجماعهم على ترك قولة ما»، وعلى «أن حكم المسلمين سواء».

ب. الدليل المأخوذ من النص، وفيه سبعة أقسام منها:

مقدّمتان تنتج نتيجة» (أي القياس المنطقي)، و«شرط معلّق بصفة»، و«المتلائمات» (أي الأسماء المترادفة)، و«أقسام تبطل كلّها إلاّ قسماً واحداً»، و«القضايا المتدرّجة». و«عكس القضايا»، و«الانطواء في القضايا»، ويضاف إليها مقدّمات ما أُدرك بالحسّ والعقل(٦:٩٩).

من هذه جميعاً يؤخذ الدليل عند ابن حزم، وبها يتمّ بناء الأحكام، وتفسير ما يقبل التفسير في الشريعة. أما ما يتجاوز المعقول فيجب الوقف فيه وأخذه على ظاهره إن لم يوجد دليل من نص آخر يلقي الضوء على المراد به.

«وأما ما لم تجد فيه نصاً فأمسك عنه، ولا تقطع عليه، بأنه داخل في حكم ما وجدت فيه نصاً بِتَكَنُّنِكَ»(٢/٤:٢٩٩) كذلك «يجب على العاقل أن يثبت ما أثبت البرهان ويبطل ما أبطل البرهان، ويقف فيما لم يثبته ولا أبطله البرهان حتى يلوّح له الحق»(٢/٤:٣٣٦).

ولنبيّن مدى ما أدّى إليه فهم ابن حزم السابق للدليل من توسّع في الاحتكام للمعقول، وتقييد المنقول من التعدي إلى ما لا يجب أن يتعدّى إليه في الحياة والوجود، نذكر أن استصحاب الحال عند ابن حزم يجعل الأمور جميعاً على الوقف ما لم يرد نص يبيحها أو يحرمها، ذلك أن الأصل في الأشياء كلّها هو أنه لا حكم لها بحظر أو إباحة قبل ورود الشرع، فإن ورد نصّ بالتحليل أو بالتحريم، فيجب أن لا يتعدّى ما نصّ عليه، بتأويل، أو بقياس، أو استحسان، أو خلافه، ويرى ابن حزم أن من يتّهم إنساناً بفعل ما بدون دليل يجاب، بأننا «عهدناه على السلامة من كل ذلك، فهو بريء حتى يصحّ الدليل على ما تدّعيه»(٦/٢:٦)، أي أن المتهم بريء حتى تثبت إدانته. «وهكذا كل شيء على أننا ما كنّا عليه حتى يثبت خلافه»(٦/٢:٦). وبما أن ما كنّا عليه قبل ورود الشرع ليس له حكم شرعي، لا بحظر ولا بإباحة، فأمره على الوقف فعله أو تركه حتى يثبت البرهان أن له حكماً. لا أن يُقاس على غيره بالشبه أو الظن.

أما الانطواء في القضايا عند ابن حزم، فيفيد التوسّع في إعمال العقل من خلال القضية أو أحد حدودها، فإذا قلنا «الإنسان حي» فإننا نخبر بهذا «أن زيداً حيّ، وعمراً حيّ.. وبالجملة كل رجل وامرأة لأنهم أجزاء الإنسان»(٢/٤:٢٦٤).

ومن الانطواء أيضاً «المترادفات» وهي:

«لفظ يفهم منه معنىً فيؤدّى بلفظ آخر.. كقولنا، الضيغم، والأسد، والليث، والضرغام، وعنبسة، فهذه أسماء معناها واحد وهي الأسد»(٦/٢:٩٨).

ويفيد الانطواء معاني عدة يعبّر عنها بلفظ واحد، كقولنا: «زيد يكتب» فقد صحّ من هذا اللفظ أنه حيّ، وأنه ذو جارحة سليمة يكتب بها، وأنه ذو آلات يصرّفها»(٦/٢:٩٩).

كما يفيد الانطواء تضمّن القضية نفي ضدها، كقوله تعالى «﴿إن ابراهيم لأواه حليم﴾ فقد انطوى فيه نفي ضدّ الحلم، وهو السفه»(٢/٤:٢٦٤).

يرمي التحليل السابق إلى ضبط الدلالات الدقيقة للحدود والقضايا بالرجوع إلى الواقع، لئلا تختلط المعاني فيدخل في القضية ما ليس فيها، أو يخرج منها ما هو فيها، ويمهّد

هذا التحليل لاستعمال اللفظ، أو القضية، في القياس المنطقي الاستعمال الصحيح، ولكي لا يتسلل الخطأ إلى القياس من هذه الناحية أيضاً. بيد أن التحليل السابق لا يأتي بجديد لأن القضية: «لا تعطيك إلاّ نفسها فقط».

أما القياس المنطقي الذي يأتي بجديد، غير منطوٍ من قبل في إحدى قضيتيه، أيّاً على حدة، (٢/٤:٢٦٤) فيضرب ابن حزم مثلاً له القضية القائلة: «كل مسكر حرام، فليس فيه إيجاب أنّ نبيذ التمر يسكر ولا بدّ أصلاً، حتى تلفظ به وتصحّح له أنه قد يُسكر، فإذا حققت له هذه الصفة، فحينئذ، تقطع له بالتحريم دون شرط»(٢/٤:٢٦٤).

والمقصود بهذا، أن «نبيذ التمر» غير منطوٍ في لفظ «المسكر». ولذلك لا يمكن اعتماد التحليل اللغوي المنطقي السابق للحكم بأن نبيذ التمر يسكر، لأن ما يسكر من الأشياء كثير، وقد يكون نبيذ التمر أحدها أو لا يكون، وعلى هذا فإنه لا بدّ من اعتماد التجربة للتحقق من كون نبيذ التمر مسكراً أم لا. أما قبل التحقق فلا شيء يوجب إدخال «نبيذ التمر» في «المسكر».

يردّنا هذا الوضع إلى وجوب التحقق من صدق كل مقدمة على حدة، قبل استعمالها في القياس، وتحت هذا الشرط قبل ابن حزم القياس المنطقي ليحلّه محل القياس الفقهي، حيث لم يكن يعتبر صورية المنطق كافية لتحقيق صدق القياس.

ويمثل ابن حزم للقياس المنطقي بأمثلة كثيرة يستخرجها من نصوص الشريعة ومنها: «بعض المملوكات حرام وَطْؤُها، وكل حرام ففرض اجتنابه، فبعض المملوكات فرض اجتنابها»(٢/٤:٢٤٠).

«بعض الآباء كافر، وليس أحد تجب طاعته كافراً، فبعض الآباء لا تجب طاعته»(٢/٤:٢٤١). مبيّناً أن هذا هو القياس الذي يجب إعماله في الشريعة لاستخراج الأحكام، لأنه يقيني وليس ظنّياً.

يرمي الفهم السابق للدليل عند ابن حزم، إلى نفي التعارض أو التناقض بين العقل والنقل، فثمة ما هو مشترك بين الطرفين، بالإضافة إلى شيء ينفرد به كل منهما.

والذي ينفرد به العقل إثبات الحقائق قبل التثبت من الشرع، إذ «أن كل ما اختلف فيه - من غير الشريعة - ومن تصحيح حدوث العالم، وأن له واحداً لم يزل، ومن تصحيح النبوّة، ثم تصحيح نبوّة محمدﷺ، فإن براهين كل ذلك راجعة رجوعاً صحيحاً ضرورياً إلى الحواس وضرورة العقل. فما لم يكن هكذا فليس بشيء ولا هو برهاناً»(٩/٥:٢٧٠). وهذه الحقائق ضرورية ولازمة لإثبات الشرع، وتتمثّل في إثبات موجب العقول، والألوهية، والنبوّة، وصحّة الرسالة، وكل المقدّمات الاخرى الضرورية، «فمن أبطل العقل أبطل التوحيد وكذّب شاهده عليه»(٩/١). «فكل ما ثبت عندنا ببرهان وإن كان بعيد الرجوع إلى ما ذكرناه فمعرفة النفس به اضطرارية لأنه لو رام جهده أن يزيل عن نفسه هذه المعرفة... لم يقدر. فإذا كان هذا لا شك فيه فالمعارف كلها باضطرار»(٩/٥:٢٤٢).

أما ما ينفرد به النقل، فهو الإخبار بما يتجاوز المعقول ولا يعارضه، مثل الإخبار عن عالم الغيب، والملكوت، والأوامر والنواهي، التي لا موجب للانصياع لها إلاّ ورودها في الشريعة، فإن «ما اختلف فيه من الشريعة بعد حملها، فإن براهين ذلك راجعة إلى ما أخبر به رسول اللهﷺ»(٩/٥:٢٧٠)، وعليه فإننا «نقول ما قاله ربّنا تعالى، ونقطع أنه يقين على ظاهره، وهو أعلم بمعناه ومراده، وأما الخرافات فلسنا منها في شيء ولا يصحّ هذا في خبر عن النبي»(٩/٢:٢٩١). وأما ما هو مشترك بينهما فهو جملة القضايا المتعلّقة بالشاهد أي بالأجسام وكيفيّاتها والقضايا الناتجة عنها بالاستدلال وفقاً للمناهج التي سبق بيانها، ففي هذا المجال يرى ابن حزم أن المعقول والمنقول متطابقان تماماً. وإن وجد فارق فلا يعود هذا الفارق لاختلاف بينهما، ولكنه يعود إلى أخطاء في عمليات الاستدلال بحدّ ذاتها، لا سيّما في القضايا بعيدة الرجوع إلى الأوائل؛ مما يستلزم توسيط عمليات استدلالية كثيرة للوقوف على ترابط هذه القضايا مع بعضها(٩/١:١٨). «فالصحيح من الأقوال يشهد له العقل والحواس ببراهين تردّه إلى العقل والحواسّ ردّاً صحيحاً، وأما الباطل فينقطع ويقف قبل أن يبلغ إلى العقل والحواس»(٩/٥:٢٦٤).

قاد نفي التعارض بين المعقول والمنقول ابن حزم إلى الدفاع عن الفلسفة، لأن صدقها متطابق مع صدق الشريعة، فغرض «الفلسفة على الحقيقة، ليس هو شيئاً غير إصلاح

النفس... وحسن السيرة المؤدّية إلى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل، والرعيّة. وهذا نفسه لا غيره الغرض في الشريعة»(٩/١:١٧١).

إن هذا الدفاع عن الفلسفة لم يكن ليهدف إلى إنقاذ المعقول فحسب، بل والمنقول أيضاً.. لأن بعضاً من المسلمين (النقليين)، «يبطلون حجج العقول ويصححون حجج القرآن، فأريناهم أن في القرآن إبطال قولهم وإفساد مذهبهم»(٦/١:٤٦). من هنا ترافع ابن حزم عن المعقول ليثبته، ثم ليمضي في تتبع الأدلّة النصيّة التي تسنده في الشريعة في كتابه «الأحكام في أصول الإحكام» .

بهذه الرؤية العقلانية لمفهوم الدليل، يتوجّه ابن حزم لنقد التصوّرات المغايرة، التي تأخذ بها المذاهب السنّية الأربعة، ومذاهب الشيعة، والمتكلّمين وأضرابهم.

و- نقد الأصول الفقهية الأخرى:

برز الأصول الفقهية المعتمدة لدى المذاهب الأخرى - كما حدّدها ابن حزم - هي:

١) الرأي:

وقد حدث القول به في القرن الأول، وهو «الحكم في الدين بغير نصٍّ، بل بما يراه المفتي أحوط وأعدل في التحريم والتحليل»(١٤:٤).

ويردّ ابن حزم الرأي قائلاً: «الرأي يكون من صاحب، أو تابع، أو فقيه. أيكون حجّة بنفسه فلا يجوز خلافه أم لا حتى يقوم الدليل على صحّته: برهان من نصّ أو قياس أو دليل»؟(٦/١:١٨).

ويأخذ ابن حزم بإبطال الأدلّة التي يستند إليها أصحابها للأخذ بالرأي، مثل حديث «معاذ» الذي جاء فيه «أجتهد برأيي» فيضعّفه ابن حزم لأنه ورد مرسلاً عن جماعة من أهل حمص.

٢) القياس:

وقد حدث القول به في القرن الثاني، وهو «الحكم فيما لا نص فيه بمثل الحكم فيما فيه نص، أو إجماع، لاتفاقهما في علّة الحكم، أو في وجه من الشبه»(١٤:٥).

ويرد ابن حزم، القياس لأنه استقراء ناقص مذموم، وسبق لداود الأصفهاني أن ردّه من قبل لتهاويه أمام انتقادات الشافعي للاستحسان ذاتها.

٣) الاستحسان:

وقد حدث القول به في القرن الثالث، وهو «فتوى المفتي بما يراه حسناً فقط»(١٤:٥).

ويرد ابن حزم الاستحسان لأن «الحقّ حقّ وإن استقبحه الناس، والباطل باطل وإن استحسنه الناس»(٦/٢:١٩٣) ثم يخاطب القائل بالاستحسان:

«ما الفرق بين ما استحسنت أنت واستقبحه غيرك، وبين ما استحسنه غيرك واستقبحته أنت؟ وما الذي يجعل أحد السبيلين أولى بالحق؟»(٦/٢:١٩٦). والاستحسان مردود عند الشافعي أيضاً.

٤) التعليل والتقليد:

وقد حدث القول بهما في القرن الرابع، أما التعليل، فهو «أن يستخرج المفتي علّة للحكم الذي جاء به النص»(١٤:١٥)، و«التقليد هو أن يفتي بمسألة لأن الإمام الفلاني أفتى بها»(١٤:٦).

وبينما يردّ ابن حزم التعليل لأنه مناط القياس، فإنه يردّ التقليد لأنه اعتقاد المرء في حكم «بغير برهان صحّ عنده». ويكفي لبطلانه أن يُقال لصاحبه:

«ما الفرق بينك وبين الذي قلّد غير الذي قلدته أنت، بل كفّر من قلّدته أو جهّله؟ فإن أخذ يستدلّ في فضل من قلّده، كان قد ترك التقليد وسلك في طريق الاستدلال من غير تقليد»(٦/١:١٢).

هكذا رأى ابن حزم أن الأصول السابقة وغيرها لا تتفق ومعايير العقلانية التي قنّن، فضلاً عن تعارضها مع نصوص الشريعة – كما تتّبع –، لذا سعى لإبطالها في كثير من كتبه ورسائله، ورأى أنها غير جديرة بالركون إليها. بل إنها تسهم في الواقع في زعزعة الأساس العقلاني للشريعة، فإذا أضفنا إلى ما سبق أساليب الفلاسفة والمتكلّمين – القائلين بقياس الغائب على الشاهد – فإن الشريعة تصبح مرتعاً لكل من تسوّل له نفسه أن يتلاعب بها.

لقد كان ابن حزم يرى أن اتّباع التقليد في هذه الأساليب الظنّية اجتهاد خاطئ، يؤجر عليه صاحبه، ولو تبيّن له الاجتهاد الأصح لم يبق على ظنّه ورفض أن يتم تقليده فيه. لهذا يقول ابن حزم «ليعلم أن كل من قلّد من صاحب أو تابع أو [قلّد] مالكاً أو أبا حنيفة والشافعي وشعبان والأوزاعي وأحمد وداوود رضي الله عنهم أنهم متبرئون منه في الدنيا والآخرة، ويوم يقوم الأشهاد»(٦/١:٩٦).

وما هذا إلاّ لأن ابن حزم كان يرى أن المنقول الصحيح يطابق المعقول المقنن في مجال الشاهد،بل يراهما شيئاً واحداً، ومن هنا فإن تبنّي المعقول المقنن إنما هو تبنٍّ للقرآن والسنة، يقول:

«اللهم إنك تعلم أنا لا نحكّم أحداً إلاّ كلامك وكلام نبيّك الذي صلّيت عليه وسلّمت، في كل شيء مما شجر بيننا، وفي كل ما تنازعنا فيه واختلفنا في حكمه، وأننا لا نجد في أنفسنا حرجاً مما قضى به نبيك، ولو أسخطنا بذلك جميع من في الأرض وخالفناهم وصرنا دونهم حزباً، وعليهم حرباً، وإننا مسلّمون بذلك، طيبة أنفسنا عليه، مبادرون نحوه، لا نتردد ولا نتلكأ، عاصون لكل من خالف ذلك، موقنون أنه على خطأ عندك، وأنا على صواب لديك»(٦/١:٩٦).

هكذا وجد ابن حزم المنقول في المعقول، ووجد المعقول في المنقول، وجاء دفاعه عن العقلانية دفاعاً عن الشريعة، ودفاعه عن الشريعة دفاعاً عن العقلانية، لكن البعض للأسف لم ينتبهوا أن عمل ابن حزم هذا يطابق بين المعقول والمنقول، والظاهر والباطن، ويبقى الغيب ضمن مجاله، فذهبوا كل مذهب...

لقد كان رفض ابن حزم للأساليب السابقة وخلافه مع أصحابها خلافاً حول المنهجية الصحيحة الواجبة الاتّباع، والدليل على هذا أنه يعتبر كثيراً من أحكامهم وتفسيراتهم صحيحة لكنه لا يعزوه إلى ما اتّبعوه من أساليب(٢/٤: ٢٧٠). يقول: «لا يخلو ما أوجبه القياس أو ما قيل برأي، أو استحسان، أو تقليد، من أحد أوجه ثلاثة لا رابع لها: إما أن يكون ذلك موافقاً لقرآن أو سنة صحيحة عن رسول الله ﷺ، فهذا إنما يحكم فيه بالقرآن أو السنة، ولا معنى لطلب قياس أو قول قائل موافق لذلك، ومن لم يحكم بالقرآن أو بحكم رسول الله ﷺ إلاّ حتى يوافق ذلك قياس، أو رأي، أو قول قائل، فقد انسلخ عن الإيمان.. وأما أن يكون مخالفاً للقرآن أو لسنة رسول الله ﷺ، فهذا الضلال المتيقّن وخلاف دين الإسلام.. وأما أن لا يوجد في القرآن والسنة ما يوافقه نصّاً ولا ما يخالفه فهذا معدوم في العالم لا سبيل إلى وجوده، فصحّ ضرورة أنه لا يخرج حكم أبداً عن أنه يأمر به الله تعالى على لسان رسوله ﷺ، فيكون فرضاً ما استطعنا منه، أو ينهى عنه الله تعالى على لسان رسوله ﷺ، فيكون حراماً، أو لا يكون فيه أمر أو نهي، فهو مباح فعله وتركه، وبطل أن تنزل نازلة في الدين لا حكم لها في القرآن والسنة، ولو وجدت – وقد أبى الله عزّ وجل أن توجد – لكان من أراد أن يشرع فيها حكماً داخلاً في ذمّ الله تعالى؛ إذ يقول «شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله»(١٠/٨: ٤٣١).

بهذه العقلية فهم ابن حزم الدين، وبأن الله سبحانه وتعالى بلغ ما أراد، وأوجب ما أراد، ونهى عمّا أراد، وبالتالي سكت عمّا لم يرد، وعليه فلا موجب لأحد أن يخرج عن النصّ الشرعي زيادة أو نقصاً. بل أن يتفهّمه في ضوء العقلانية المقننة، وما يزيد عن ذلك كالغيوب، فالواجب الوقف فيه وأخذه على ظاهره دون تأويله بما يخرجه عن المعقولية.

ومن هنا يتعيّن على الباحث، ألا ينتقد أحكام ابن حزم المترتّبة على منهجه، بل يتوجّه إلى نقد المنهج نفسه.. غير أن معظم الباحثين كان يكتفي بإيراد أمثلة من الأحكام الظاهرية ليدفع بها رؤية ابن حزم كاملة، فينسبها إلى التناقض. كقوله بنجاسة الماء الذي ولغ فيه

الكلب – لأن النصوص وردت بذلك – ولأنه لا يرى أن ينسحب ذلك على الخنزير لأنه لم يرد فيه نصّ.

إن إيراد مثل هذه المسائل يجعل القارئ يجفل من مذهب ابن حزم، في حين أن المسألة كلها ترتد إلى أمر منهجي، قوامه أن ابن حزم لا يجيز قياس الكلب على الخنزير، لأنه قياس نوع على نوع. ومثل قوله بعدم انسحاب لفظ «أف» على غير مجرد نطقها، وأن لا نفهم منها أن لا نقوم بفعل الضرب مثلاً أو القتل، أو فعل كل الإساءات..

وليس معنى هذا أن ابن حزم يجيز ضرب الوالدين مثلاً أو قتلهما أو الإساءة إليهما.. فكثير هي النصوص الشرعية التي تمنع ذلك مثل قوله تعالى ﴿ولا تنهرهما﴾، و﴿وقل لهما قولاً كريماً﴾، ﴿واخفض لهما جناح الذّل من الرحمة﴾، ﴿وصاحبهما في الدنيا معروفاً﴾ ..إلخ.. لكنه لا يرى أن لفظ «أف» مغنية عن ذلك كله.. وإلاّ لفهمنا من كل نهي عن شيء أنه ينسحب على شيء آخر ليس من معناه، وبالتالي يختلط الكلام. وتصبح الألفاظ الشرعية بهذا مخالفة للمعقول.

ومن هنا أُتِيَ ابن حزم وشُنّع عليه، لأنه التزم بمنهجيته، فتألب عليه الخصوم حتى يومنا هذا، لأنهم لم يفطنوا إلى أثر المنهج ولم يدرسوا مذهبه على أساس من منهجيته الصارمة، فضلاً عن إساءة بعضهم فهم القياس عنده، واعتقاد بعضهم بأن إنكاره للتعليل في الشريعة ينسحب على العلّية في الطبيعة. وغير ذلك من آراء لا تصمد للنظر الصحيح.

الخاتمة

بيّنا في الفصول السابقة، التوجّهات المعرفية لابن حزم في معالجة الموضوعات الفلسفية، والعلمية، والدينية. وأن هذه التوجّهات محكومة بنظرة فلسفية متميّزة تختلف عن التوجّهات المعرفية السائدة في عصره. وأنها تصدر عن منظور منهجي ليس تقليدياً، أو مماثلاً، أو حتى قريب الشبه، من المواقف المنهجية التي عرفت قبله أو في عصره.

وإذا نظرنا من خلال النظرة التقليدية لفكر ابن حزم. فإننا سنطل عليه – في هذه الحالة – من موقع يرينا إياه مختلفاً عن الآخرين فحسب، وقد أدرك هذا كل من درس فكره، وربّما على أساس من هذه النظرة نُظر إليه باستغراب. فلا المصطلح مألوف ولا الحجاج سهل، ولا الاستقصاء متيسّر في فكر تموج مناحيه بالحجة، ويسد المنافذ سدّاً بصرامة واقتدار.

وباجتهادي، فإن تحكيم النظرة التقليدية عند النظر في فكر ابن حزم، هو الذي حال بين الباحثين وبين عدم استساغة الحقيقة الجديدة غير المألوفة في فكره. تماماً، كما أن تذوّق نكهة فاكهة غير مألوفة قد يصرفنا عن اكتشاف الجديد فيها، وربما عن الانتفاع بقيمتها الغذائية العالية أيضاً.

وهذا ما تعرّض له فكر ابن حزم على الحقيقة، فبالرغم من كل محاولات معاصريه واللاحقين عليه لتذوّق مذهبه، إلاّ أننا لا نكاد نجد من استساغه أو ألفه حتى وقت قريب، حيث أخذت نكهة فلسفته تسوغ أكثر فأكثر، بسبب تعوّد المعاصرين تذوّق نكهات معرفية مختلفة، وربّما قريبة من نكهة فلسفة ابن حزم.

لقد تعامل الأقدمون مع مصطلحات نمطية متداولة، واهتمّوا باتجاهات فلسفية محددة وقف جهد جلّهم عند حدود تعميقها. أما ابن حزم فلم يفعل هذا، بل سعى –

شأن أي فيلسوف مجدِّد – إلى نحت مصطلحه الخاص، الأكثر ملاءمة للفلسفة التي كان يحاول بناءها. ولإغفال القدماء الجديد في المنهج عند ابن حزم، وعدم استساغتهم له، لتعارضه مع المألوف عندهم، فقد غفلوا أو أغفلوا عدّ ابن حزم في قائمة الفلاسفة. بل إن أحد المعاصرين لم يعدّ ابن حزم فيلسوفاً إلاّ على استحياء، فقال: إنّه «مجرّد دارس للفلسفة ومروّج لها»(١١:١٣).

أما إذا حاولنا البحث عن رؤية غير نمطية، فلا شكّ أن الباب سيفتح لنا على مصراعيه، ليبرز ابن حزم منه واحداً من ألمع الفلاسفة المجددين في الإسلام؛ إذ لم يقف الجديد الذي قدّمه للفلسفة عند حدود الموضوعات التي رآها جديرة باهتمام الفلاسفة فحسب، بل تعدّى هذا إلى النظرة أو الطريقة الفلسفية التي يجب أن نعالج بها هذه الموضوعات. فإذا كان بعض المفكّرين قد توسّع – من خلال نظرته الخاصة – في الأحكام التي يطلقها وبدون حساب، وبعضهم الآخر ضيّق من مجال الأحكام بدون أساس، فإن ابن حزم قد حاول التأسيس الفلسفي للموقف الذي يجب أن نطلّ منه على هذه الموضوعات؛ مما جعل هذه النظرة ثورة على مألوف عصره.

فإذا ما انشغلت النظرة الأولى «المفرطة» في بناء تصوّراتها وأبنيتها الفكرية، من غير فحص نقديّ كافٍ لقاعدة تركيبها، وسلّمت النظرة الثانية «المقصّرة » بموقف غيبي حصرت نفسها في داخله، فإن نظرة ابن حزم كانت نقدية فاحصة، تهدف إلى بناء قواعد المعرفة وتأسيسها على نحو لا يرقى إليه الشكّ. وتؤلّف هذه القواعد المنهج الظاهري، الذي توجّه به ابن حزم، باقتصاد شديد، لبناء استدلالاته الفلسفية والدينية. ولهذا كان التركيب عنده في غاية الصعوبة، مثلما شكّل التحليل الجزء الأعظم من عمله، سواء في مجال التحليل الظاهري، أو التحليل اللغوي المنطقي، أو في فحص المشاهدات ومبادىء التجربة، أو ضمن الخبر التاريخي.

طابق منهج ابن حزم بين العلم والمعرفة من جهة، ومفهوم الواقع من جهة أخرى، بل ومفهوم العلم الإلهي، بحيث لا يوجد في مجال الطبيعة علم مختلف كيفياً عن علم البشر.

لقد انطلق معاصرو ابن حزم والسابقون عليه، كما يرى، من فرضيات غير متينة، وقبل أن يستوفوا تحليلها، فراحوا يشيدون عوالم مفارقة حفلت بها رؤاهم، وينادون بجواهر ليست بأجسام، وأبنية كلامية أقيمت على أسس ومقدّمات ظنّية أو غيبية، أساسها قياس الغائب على الشاهد... كما انشغل المتصوّفة بالعوالم الغيبية ودعاوي الكشف والإلهام الفردي، وأخذ الفقهاء بأساليب قاصرة تأخذ بالرأي، والقياس الظنّي، والاستحسان، وخلافه.

ثار ابن حزم على هذه الطرق الشغبية كما يصفها، وراح يبحث عن المناهج الأصلح في تحصيل العلم، مما وجهه تلك الوجهة التي سار فيها. إن المذهب الظاهري - وكما لاحظ طه الحاجري - «ردّ فعل طبيعي للمذهب القياسي والإسراف فيه»(٥١: ١٢٠)، ويعبّر الجابري عن هذا الرأي بقوله: «إن ظاهرية ابن حزم في مضمونها النقدي إعلان بضرورة تجاوز علم الكلام وإشكاليات السوفسطائية إلى مستوى آخر من الفكر والتفكير والإشكاليات، إلى علم الفلسفة»(٧/ ١٣٠).

وهو موقف دوري في تاريخ الفلسفة، فقد تكرر في الفلسفة المعاصرة، فبعد كل تلك التركيبات الميتافيزيقية الألمانية الضخمة، التي قدّمها فختة وشلنج وهيجل، في القرن التاسع عشر، جاءت الفلسفات التحليلية في القرن العشرين لتحدّ من غلواء هذا التركيب(١٦: ١٣٧).

ولكن ما هو موضوع التحليل عند ابن حزم؟

يتّجه التحليل عند ابن حزم نحو مكوّنات الخبرة أولاً، ثم يتّجه إلى تحليل الطبيعة، كما تتبدى عبر المشاهدات والتجارب، ثم يتناول الخبر بتحليل يعتمد على ما تمّ إثباته من مناهج بموجب الأساليب السابقة. ثم يتّجه إلى تحليل الدعاوي المختلفة، فيردّ منها ما لا يمكن الرجوع به إلى الأوائل التي سبق الوثوق بها، ولا يستثنى من هذا الموقف المنهجي سوى الشريعة الإسلامية، وبعض ما جاءت به الديانات الأخرى. فصدق الشريعة يرتد في نظر ابن حزم إلى صدق المخبر بها وهو الرسول، وصدق الرسول ناتج عن مرافقة المعجزة لدعواه، فحيث إنّه لا يجوز خرق الطبيعة إلاّ لمن وضعها ورتّبها - وقد ثبت قيام هذا الخرق تواتراً -

... وكان غرض هذا الخرق تأكيد صدق الرسول حسب ما تخبر به الشريعة نفسها، فينتج عن ذلك أن الرسول صادق فيما يخبر به، لأنه مؤيد بشهادة ربه له. وبالتالي، فلا مناص من قبول ما جاء به الرسول، قولاً وعملاً، واعتباره وحدة واحدة، وضمّه إلى المقدّمات التي سبق الوثوق بها عقلاً وإن جاء فيها ما يتجاوز المعقول.

وهكذا كانت الشريعة الإسلامية عند ابن حزم، بديلاً أكثر ثقة ومنطقية من الدعاوى التي تحفل بها الميتافيزيقا التقليدية. بشرط أن نفهم هذه الشريعة في ضوء الحقائق التي سبق إثباتها، وأن يتقيّد فهمنا لها في مجال العقل فقط، وحسب ما تم تقنينه. أما ما يتجاوز مجال العقل – ولا يبطل العقل في الوقت نفسه ولا يعارضه – فيجب الوقف فيه إلى أن يأتي دليل يوضحه على نحوٍ ما.

بيّن مما سبق أن ابن حزم قد نظر إلى العقل على أنه مجرّد كيفية، لا يعمل إلاّ في مجال الكيفيات، مما جعل للمعرفة البشرية حدوداً ليس بوسعه أن يتجاوزها إلاّ متعسّفاً. وأنه التزم بهذه الرؤية.

وبهذا يكون ابن حزم قد أخضع المعقول والمنقول، كلاً على حدة، لعدة مسارات:

ففي مجال المعقول سار ابن حزم في الخطوات التالية:

أ. بحث نقدياً عن قاعدة أوليّة ضرورية تفسّر المعقول، فوجدها في الأوائل الحسّية والعقلية مما جعله يسوغها على أساس منهجي.

ب. بحث نقدياً عمّا يمكن أن يتأسس عليها من مناهج، فوجدها في المشاهدات والتجارب، ومن ثم في الأخبار المتواترة، فقنن مناهجها.

ج. بحث إمكانية ضم المقدمات السابقة معاً لبناء استدلالات حقّة؛ فاستدل من خلالها على وجود الله، وأنه كلي القدرة يفعل ما يشاء.

د. ردّ على أساس مما أنجز، وبواسطة التحليل اللغوي، والمنهج الجدلي، أساليب أخرى مغايرة.

هـ. استعمل الخبر المتواتر، ومن ثم دليل المعجزة للعبور إلى المنقول.

أما في مجال المنقول، فقد سار ابن حزم في خطوات أخرى:

أ. حصر ما يشكّله المنقول في: القرآن، والسنّة الصحيحة والإجماع، وما ينشأ عنها بالدليل.

ب. فهم جزءاً من المنقول على ظاهره في الجانب الذي لا يعارض فيه المنقولُ المعقولَ، وهو ما يتعلّق بالشاهد فقط.

ج. أوّل جزءاً آخر تأويلاً ظاهرياً على مقتضى «الدليل» الذي يرجع إلى الحسّ والعقل، والنصّ، والإجماع.

د. أبقى القسم الأخير من الشريعة على الوقف باعتباره متجاوزاً للمعقول ولكنه لا يعارضه أو يناقضه.

هـ. ردّ أصول المذاهب الفقهية الأخرى باعتبار أنها تفسد المنقول والمعقول معاً، ولا سند لها من دليل.

والآن هل نجح ابن حزم في إقامة المنهج الذي يسعى إليه، وهل بلغ اليقين الذي ينشد؟

ربّما لا يكون من المغالاة أن نقول: إن ابن حزم قد نجح في مجال المعقول نجاحاً كبيراً يشهد بنبوغه وعلوّ كعبه، حتى إنّنا نجد بعض الفلسفات المعاصرة، ومن قبل ذلك التوجّهات البارزة في الفلسفة الحديثة، قد انشغلت بمثل ما انشغل به ابن حزم، وهي تنحو نحوه في نقدها ورفضها للمتيافيزيقا التقليدية، وعنايتها بالمسألة النقدية، والانشغال بمناهج البحث، وممارسة التحليل على نطاق واسع، وغير ذلك.

أما في مجال المنقول، فعلينا أن نقرّ بأن الأسس العقلية المسوّغة لاستعمال دليل المعجزة للعبور إلى المنقول فيها نظر!.. وعلى أية حال فإن ابن حزم قد نجح على الأقل - في مجال المنقول - في عقلنة الفكر الديني. ولم يقصّر في إعمال المعقول في الشريعة، ونجح في إلقاء مزيد من الضوء على النصوص الدينية، ووفر أساليب برهانية في معالجتها واستيعابها، وحدّ من الأساليب الظنّية في فهمها. وهاجم كل الأساليب التي ترى أن الدين لا يؤخذ بالحجة، وبيّنَ تناقضها، مما يجعل من عمله أكثر نجاحاً من غيره في هذا المجال، لا سيّما أولئك الذي سعوا لعقلنة الشريعة كالمعتزلة والأشاعرة.

إنه لموقف جريء في ذلك العصر، وقد دافع عنه ابن حزم، وعمل بمقتضاه مهما كلّف هذا من ثمن، فمن أنكر عقله، فقد أنكر الذي لولاه لم يعرف ربه، وأنكر شاهده عليه، وأنتج له ذلك تكذيب أي شيء. بيد أن هذا العقل لا يعمل إلاّ في مجال الظاهر حتى في المنقول، مما دعا ابن حزم بكل الصراحة لأن يعلن: «إن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سرّ تحته، كلّه برهان لا مسامحة فيه، واتّهِمُوا كل من يدعو أنه يتّبع بلا برهان. وكل من ادّعى أن للديانة سرّاً وباطناً فهي دعاوى ومخارق. واعلموا أن رسول الله ﷺ لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها، ولا أطلع أخصّ الناس به: من ابنة، أو ابن عمّ، أو زوجة، أو صاحب، على شيء من الشريعة كتمه عن الأحمر، والأسود، ورعاة الغنم، ولا كان عنده عليه السلام سرّ، ولا رمز، ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه. فلو كتمهم شيئاً لما بلّغ كما أمر»(٩:٢:٢٧٥).

إنها صرخة مدوية للتمسّك بالمعقول، مصدرها: يقين لا يتزعزع، واجتهاد وصل إلى غايته، فلم يجد صاحبه من تعارض بينه وبين المنقول، وإن أقرّ بتجاوز المنقول للعقل بما هو غيب لا ندركه، ولذلك دعا ابن حزم إلى أن الوقف فيه أولى. هذا الموقف المعرفي الحزمي اليقيني القاطع في شتّى المناحي طبع ابن حزم بطابعه تماماً، وأملى عليه أن يسير السيرة التي اختطها بقية حياته، حيث نذر نفسه لمهمة التنوير في الوسط الذي كان يعيش فيه، ذلك الوسط القائم على التقليد والبعيد كل البعد عن الاجتهاد، ولقد لاقى ابن حزم من جرّاء ذلك الأمرّين، فلم تلن قناته، ولم يفتر عزمه، ومضى راضياً مرضياً في علاقته مع نفسه ومع ربه. من غير اكتراث بالمال والجاه والسلطان.

إن ابن حزم أنموذج للمفكّر الموسوعي، المنهجي، وأنموذج للعالم العامل، وقد ضيّعه المسلمون ردحاً طويلاً. وهو كما قال عنه ابن بسّام «ليس ببدع فيما أُضيع منه، فأزهد الناس في عالم أهله، وقبله أردى العلماءَ تبريزُهم على من يقصّر عنهم، والحسدُ داء لا دواء له».

إنه داعي الإنصاف الذي يجيء دائماً متأخراً ثم يلوّح بين الفينة والأخرى.

وقف الخليفة الموحّدي المنصور على قبره يوماً فقال: «عجباً لمثل هذا الموضع يخرج منه ذلك العالم» ثم ليلتفت إلى من بجواره قائلاً: «جميع العلماء عيال على ابن حزم». وحقاً كان الأمر كذلك.

المصادر والمراجع

١. الحميدي، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، الطبعة الأولى، الدار المصرية، القاهرة، ١٩٦٦.

٢. إبن حزم الأندلسي، **رسائل ابن حزم الأندلسي**، أربعة أجزاء، ط٢، تحقيق الدكتور إحسان عبّاس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٧، ويتضمن الرسائل التالية:

أ. طوق الحمامة في الألفة والألاف.

ب. رسالة في مداواة النفوس.

ج. رسالة في الغناء الملهي.

د. فصل في معرفة النفس بغيرها.

هـ. رسالة نقط العروس في تواريخ الخلفاء.

و. رسالة في أمهات الخلفاء.

ز. رسالة في جمل فتوح الإسلام.

ح. رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها.

ط. رسالة في الردّ على ابن النغريلة اليهودي.

ي. رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف.

ك. رسالة في الردّ على الهاتف من بعد.

ل. رسالة التوقيف على شارع النجاة.

م. رسالة التلخيص لوجوه التخليص.

ن. رسالة البيان عن حقيقة الإيمان.

س. رسالة في حكم من قال إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم الدين.

ع. رسالة مراتب العلوم.

ف. التقريب لحدّ المنطق.
ص. رسالة في ألم الموت وإبطاله.
ق. الردّ على الكندي الفيلسوف.
ر. تفسير ألفاظ تجري بين المتكلّمين في الأصول.
٣. د. خليل ابراهيم السامرأئي وآخرون، **تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس**، ط١، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، ١٩٨٧.
٤. صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، ط١، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٦٧.
٥. إبن بسام الشنتريني، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ط١، جامعة فؤاد، كلية الآداب، القاهرة، ١٩٣٩.
٦. ابن حزم الأندلسي، **الإحكام في أصول الأحكام**، في مجلدين، ثمانية أجزاء، دار الجليل، بيروت، ١٩٨٧.
٧. محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، الطبعة الثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠.
٨. الطاهر وعزيز، **المناهج الفلسفية**، مجلة المناظرة، العدد الثاني، السنة الثانية، الرباط، ١٩٨٩.
٩. إبن حزم الأندلسي، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، خمسة أجزاء، تحقيق د. محمد نصر، ود. عبدالرحمن عميرة، دار الجليل، بيروت، ١٩٨٥.
١٠. إبن حزم الأندلسي، **المحلى في الفقه**، الجزء الأول، دار الفكر، القاهرة.
١١. د. سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب**، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٦.
١٢. إبن حزم الأندلسي، **الأصول والفروع**، الجزء الأول، تحقيق محمد عاطف العراقي وآخرون، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٨.
١٣. د. عمر فرّوخ، **ابن حزم الكبير**، ط١، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٠.
١٤. إبن حزم الأندلسي، **ملخص إبطال الرأي والقياس والاستحسان**، ط٢، تحقيق سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٩.

١٥. طه الحاجري، **ابن حزم صورة أندلسية**، دار الفكر العربي، القاهرة.

١٦. R. Grossmann Phinomenology and existentialism. Indiana University, 1983.

١٧. إبن حزم الأندلسي، **مراتب الإجماع**، ط٣، دار الآفاق، بيروت، ١٩٨٢.

١٨. د. عبدالحليم عويس، **ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٨.

١٩. كارك بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، الطبعة الخامسة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨.

٢٠. إبن حزم الأندلسي، **جوامع السيرة النبوية**، ط٣، دار الجيل، ١٩٨٤.

٢١. إبن حزم الأندلسي، **حجّة الوداع**، ط٣، تحقيق ممدوح حقي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٦١.

٢٢. إبن حزم الأندلسي، **النبذة الكافية**، تحقيق محمد سعيد البدري، دار الكاتب المصري، القاهرة.

٢٣. د. عبدالكريم خليفة، **إبن حزم الأندلسي حياته وأدبه**، مطبعة الأقصى، عمان.

٢٤. د. زكريا إبراهيم، **ابن حزم الأندلسي المفكّر الظاهري الموسوعي**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

٢٥. سعيد الأفغاني، **ابن حزم ورسالة المفاضلة بين الصحابة**، المكتبة الهاشمية، دمشق، ١٩٤٠.

٢٦. د. محمد أبوزهرة، **ابن حزم، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، ط٢، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٣.

٢٧. عبداللطيف شرارة، **ابن حزم رائد الفكر العلمي**، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

٢٨. د. محمود حمّاية، **ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان**، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.

٢٩. سعيد الأفغاني، **نظرات في اللغة عند ابن حزم**، جامعة دمشق، دمشق، ١٩٦٣.

٣٠. د. حسّان محمد حسّان، **ابن حزم، عصره ومنهجه وفكره التربوي**، دار الفكر العربي، القاهرة.

٣١. د. محمد جلوب الفرحان، **الفكر المنطقي الإسلامي**، دراسة في جهود ابن حزم الأندلسي، مكتبة بسّام، الموصل، ١٩٨٨.

٣٢. د. فاروق عبدالمعطي، **ابن حزم الظاهري**، دار الكتب العالمية، بيروت، ١٩٩٢.

٣٣. د. صلاح الدين بسيوني رسلان، **الأخلاق والسياسة عند ابن حزم**، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٧٨.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

ص.ب ٩٤٨٩ عمان ١١١٩١ الأردن

هاتف ٦٣٩٩٩٢ فاكس ٦١١٤٢٠

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

* توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
* استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية.
* إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل منها:

* عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
* دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ، ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
* توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي مع عدد من الجامعات العربية والمراكز العلمية في مختلف أنحاء العالم.

ويشرف على أعمال مكتب المعهد في الاردن مجلس علمي متخصص. ويمكن للراغبين في الإسهام في نشاطات المعهد وبرامجه الاشتراك في نظام زمالة المعهد في الأردن.

هذا الكتاب

يعدّ هذا الكتاب محاولة جادّة للكشف عن «نظرية المعرفة، ومناهج البحث» عند أبي محمد علي بن حزم الأندلسي، من خلال بيان طبيعة المنهج الظاهري عند ابن حزم وخصوصيته المعرفية، ثم الوقوف على مناهج البحث التي استعملها في بناء ظاهريته. وتأتي أهمية هذه الدراسة من حاجة الدراسات التراثية إلى الاهتمام بمناهج العلماء والمفكرين، بعد أن انصرفت جهود الباحثين فترة طويلة إلى تحقيق التراث ونشره. كما تأتي هذه الأهمية من حقيقة أن الاتجاه الظاهري في الفكر الإسلامي كان الأقل حظاً من العناية مما ترتب عليه كثير من سوء الفهم وقصور الإحاطة، وغير ذلك من الآثار السلبية على الساحة الفكرية.

وقد توصل الباحث في هذه الدراسة إلى أن ابن حزم قد شيّد، في معالجته للموضوعات الفلسفية والعلمية والدينية، توجهات معرفية متميزة، تتصف بالاتساق والتكامل، وأنها تختلف عن التوجهات المعرفية التي عرفت قبله، أو كانت سائدة في عصره. وقد قادت هذه التوجهات «الحزمية» الصارمة إلى الجمع بين العقل والنقل، وبين الحكمة والشريعة، بدون أي شغف بالتأويل.

وقد جاءت هذه الدراسة متماسكة في بنيتها، متسقة في منهجيتها، وتمثل جهداً متميزاً في الكشف عن طبيعة التفكير المنهجي عند عَلَمٍ من أعلام الأمة. وتمثل هذه الدراسة أنموذجاً لما يلزم القيام به من دراسات مماثلة لغيره من العلماء. والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، إذ يقدم هذه الدراسة إلى القراء، فإنه يأمل أن تكون فاتحة لدراسات منهجية ومعرفية معمقة للمذهب الظاهري ورجاله، وخصائصه، وبيان الفروق بينه وبين غيره من المذاهب الإسلامية.